LIBRARY OF PRINCETON
JUL 16 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BR7 .V54

Vida y pensamiento.

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/vidaypensamiento312semi

LAP
LIBRARY
JAN 21 1985
THEOLOGICAL SEMINARY

# vida y pensamiento

Vol. 3 Nos 1 y 2 (1983)

Publicación del Seminario Bíblico Latinoamericano
San José, Costa Rica

**VIDA Y PENSAMIENTO** es una publicación semestral del Seminario Bíblico Latinoamericano, institución teológico-pastoral de carácter interdenominacional e internacional. Con esta revista se ponen a disposición de las instituciones afines, y de los cristianos estudiosos en general, los aportes de miembros de esta comunidad. Los autores se hacen responsables por el contenido de sus respectivos artículos, los cuales no necesariamente reflejan una postura oficial del Seminario.
El presente número doble corresponde a los dos números del año 1983.

*Junta editorial:* Comisión de publicaciones del SBL
*Directora:* Irene W. de Foulkes

Se solicita canje de publicaciones a las instituciones y las editoriales.

Apartado 901
1000 — San José, Costa Rica

# Presentación

*1983 — ¡Año del 60 aniversario del Seminario Bíblico Latinoamericano! Como han pasado otros 59, el año sexagésimo también voló velozmente. En medio del trajín —tanta vida y tanto pensamiento— la revista quedó esperando la llegada del año 61 de nuestra historia. Henos aquí ya, con la entrega de una edición doble, correspondiente a los dos números que debieron salir en 1983. Agradecemos la paciencia de nuestros lectores y suscriptores. Ojalá que el valor de los presentes aportes les recompense la espera.*

*Desde estas páginas les hablan profesores —del pasado, presente y futuro de esta institución— que desean compartir el gusto que sienten al releer sus propias fuentes, al refinar cada vez más el estudio desde un compromiso con la fe y con la situación real en que vivimos esta fe. La colección de artículos, que a primera vista parece una extraña mezcolanza de temas, encuentra su unidad fundamental en este impulso metodológico. Explicación de método exegético la encontramos en la parte introductoria de los artículos de los profesores Sánchez y Tamez. Ellos mismos ejemplifican su acercamiento con sus estudios en el Antiguo Testamento, así como hacen los profesores Foulkes y Arias con textos del Nuevo Testamento. En el campo de la teología, nos dan aportes de este carácter los profesores Araya y Leggett, como también el Prof. Viviers en el área de la historia de la iglesia protestante.*

*En los dos artículos sobre educación teológica —uno de carácter específico sobre el SBL y el otro de alcances continentales— los profesores Lores y Ramírez evalúan aspectos del pasado y definen implicaciones para el futuro inmediato de esta manera actual de hacer teología en nuestro medio.*

*Criterios similares informan también las reseñas bibliográficas.*

*Por todo esto, esperamos que esta muestra de la vida y el pensamiento del SBL contribuya al gran esfuerzo exegético-teológico que surge hoy en América Latina.*

*La directora*

*Vida y Pensamiento.* Vol. 3, Nos 1 y 2. 1983.
San José, Costa Rica Seminario Bíblico Latinoamericano.

# ¿Platón o Jesucristo? Presupuestos filosóficos en la teología sistemática

*Pablo Leggett*

## INTRODUCCION

Es imposible en cualquier tipo de estudio hablar de todos los teólogos y movimientos que han surgido en la marcha de la teología. Por ello, esta ponencia se limita a la teología sistemática en el sentido estricto; es decir, la teología de raíces europeas que se ha dedicado a una exposición estructural, lógica y científica de las doctrinas de la fe cristiana. El enfoque particular será la influencia de presupuestos filosóficos (principalmente el neo-platonismo) sobre la teología vista en tres unidades: las raíces de la teología sistemática en tres teólogos clásicos (Orígenes, Agustín y Aquino); la Teología Reformada en Suiza y Alemania; y la sistematización de esta teología desde el período de la Reforma. Mi tesis afirma que la presencia de la filosofía griega clásica en la teología ha dado a ésta una orientación especulativa, abstracta e individualista. Tal presencia ha sido un obstáculo grande para la reflexión sobre el tema de la liberación humana, dado que este tema depende de un análisis concreto, histórico y social de los problemas humanos. Aún más, es un tema bíblico que exige siempre un enfoque histórico. Pero la metodología filosófica de la teología llevó muchas veces a ésta a un idealismo ahistórico.

Tal vez el título de este estudio debiera ser "Según Plotino o según Jesús". Esto, porque intento discutir principalmente la influencia de una escuela del platonismo, es decir, el neoplatonismo, que recibió su expresión última en el filósofo del tercer siglo, Plotino. Según el autor inglés Dean Inge, el neoplatonismo ha sido un elemento esencial en el desarrollo de la teología occidental, sin el cual la teología sistemática hubiera tenido una expresión totalmente diferente.[1] Esto no niega la importancia de otras influencias, ni quiere dar la impresión de que la influencia platónica en la teología cristiana comenzó con Plotino. Basta decir en cuanto a nuestro asunto, que el neoplatonismo tuvo una influencia clave en la formulación y el método de la teología sistemática, con consecuencias muy graves para la aplicación de esta teología al problema de la liberación humana.

## I. El neoplatonismo

Se puede decir que la teología sistemática tiene raíces más fundamentales en la filosofía neoplatónica del mundo helénico que en la iglesia primitiva. Si es verdad que toda la filosofía occidental después de Platón ha sido nada más que una serie de notas al pie del gran filósofo griego,[2] es también verdad que la influencia platónica debe mucho al filósofo Ammonio Sacas de

*Durante los años 1974 a 1977 el profesor Pablo Leggett sirvió como profesor de teología en el Seminario Bíblico Latinoamericano. Preparó esta ponencia para un seminario interdepartamental en 1977.*

1. Russell, Bertrand, *A History of Western Philosophy* (New York: Simon and Schuster, 1965), pp. 284-286.

2. Cita de Alfred North Whitehead.

Alejandría, del tercer siglo de nuestra época, maestro de Plotino y Orígenes.[3] Estos dos ejercieron una influencia enorme en la cultura occidental, no solamente en la filosofía y la teología, sino también en la política, el arte y la educación.[4] En el momento del tercer siglo, con el apoyo del emperador romano Juliano el Apóstata, el platonismo de Ammonio y Plotino constituyó el desafío filosófico y religioso que enfrentó el cristianismo. Este movimiento que llamamos neoplatonismo ofreció no solamente ciertos conceptos filosóficos sino una experiencia místico-religiosa. Frente a este desafío, el teólogo Clemente y su discípulo Orígenes, presentaron una apología fuerte de la fe cristiana. En el proceso de esta defensa también incorporaron bastantes elementos del neoplatonismo en su teología. Orígenes lo hizo en una forma tan brillante que llegó a ser el padre de la teología sistemática. La penetración del cristianismo por el neoplatonismo tuvo otras consecuencias también. Estas fueron desastrosas para el tema bíblico de la liberación humana.

El sistema neoplatónico es de tal importancia para la teología occidental, que sus conceptos fundamentales deben ser estudiados en cualquier resumen de la teología clásica.[5]. El neoplatonismo jamás fue un platonismo "puro". Incluía elementos de Aristóteles, los estoicos y hasta de los cultos mistéricos del mundo antiguo. No obstante, mantenía la postura esencial de Platón acerca de que la realidad no-sensible (las formas ideales) es superior a la física. Para Plotino, toda realidad consiste en una serie de emanaciones del Uno, fuente eterna de todo ser. Este Uno es la base de toda la existencia pero en sí misma es inmaterial, trascendente e impersonal. Este concepto juega un papel importante en la doctrina de Dios en la teología cristiana hasta el siglo XX.[6].

La primera emanación del Uno se llama el *nous,* que significa espíritu o inteligencia. Este principio sirve como un reflejo del Uno, o mejor dicho, es la auto-intuición del Uno. La segunda emanación es *psyché,* el alma. Significa vida, el principio del movimiento en el pensamiento griego. Las almas descienden al mundo físico donde habitan en cuerpos y tienen existencia corporal. Todo lo material en el cosmos tiene alma: las estrellas, los planetas, los animales y los seres humanos. Pero solamente en el ser humano el alma tiene conciencia completa. El alma está en lo corporal para que haya inteligencia en toda la creación.[7] El principio racional y gobernador del universo es el *logos,* que es el lado dinámico del *nous* y da orden y estructura al cosmos.

El alma humana existe antes de nacer en un cuerpo físico. Vive en el cuerpo como en una prisión o tumba, y siempre desea regresar al *nous,* su origen. En el cuerpo el alma está en peregrinación. La tentación constante del alma en su vida corporal es la de abandonar el principio de lo intelectual o lo espiritual para entregarse a lo sensacional del mundo físico, mundo inferior al dominio del *nous.* El conocimiento racional siempre mira hacia "arriba", buscando las realidades inteligibles y espirituales, las ideas, según Platón. El fin perfecto del conocimiento consiste en una unión mística e intuitiva con el Uno, pero pocos hombres la alcanzan. Si el conocimiento mira "abajo", i.e., al mundo material, está mirando a lo físico *en vez de* lo espiritual porque hay un antagonismo esencial entre los dos. Todo lo malo viene de lo físico. El mal no es un poder positivo, sino

---

3. Kristeller, Paul Oskar, *RenaissanceThought: The Classic Scholastic and Humanist Strains* (New York: Harper, 1961), p. 51.

4. *Ibid.,* pp. 51-52.

5. Tillich, Paul. *A History of Christian Thought* (New York: Harper and Row, 1968), pp. 50-51.

6 *Ibid.,* pp. 53-54.

7. Plotino, *Eneadas IV—8.*

una negación de lo espiritual.[8]

De este breve resumen podemos observar tres características claves del neoplatonismo que se destacan en la teología occidental. Primero: *el idealismo,* el cual afirma que la realidad última es una realidad espiritual, no física, fuera de y superior al mundo histórico y material. Como consecuencia de este dualismo se define el mal como negación de lo espiritual, y lo material se entiende como un no-ser. Segundo: *el individualismo,* consecuencia del enfoque sobre el alma particular, cuya meta es la unión mística con el Uno. Aunque las diversas almas participaron en un Alma Mundial, son las almas individuales que dan movimiento y vida a la existencia física. Tercero: el *intelectualismo,* que desprecia las sensaciones físicas e identifica la realidad con lo racional. Se considera la mente del hombre como el elemento que lo define como ser humano. La vida humana es caracterizada por los elementos mentales.

Ahora podemos expresar nuestra tesis en términos más específicos: 1) la teología sistemática, con muy pocas excepciones, ha tenido una orientación neoplatónica desde Orígenes hasta Paul Tillich, y 2) dicha orientación ha constituido un obstáculo para el desarrollo de una reflexión seria sobre la liberación humana y los derechos humanos en la telogía sistemática.

## II. Las raíces de la teología sistemática

Cuando usamos el término "teología sistemática", o según algunos, "teología dogmática", nos estamos refiriendo a un concepto que surgió después del Renacimiento. En realidad es difícil hablar de una teología sistemática en el sentido moderno antes del siglo 17. Se vislumbra un "sistema" general en Orígenes, en Agustín, en Aquino y en Calvino, pero el desarrollo de una teología lógica, consistente, de una precisión casi matemática, tuvo que esperar hasta el nacimiento de la ciencia moderna con su gran valorización de la certeza. No es una coincidencia que los filósofos que analizaron temas como la existencia de Dios, la predestinación y el problema del mal con mucha precisión lógica —por ejemplo, Descartes, Spinoza y Leibniz— eran también grandes matemáticos y científicos.

El desarrollo del concepto de una teología sistemática fue un proceso histórico lento, en el cual el neoplatonismo fue un factor clave. Sin embargo este jamás fue el único factor. Aunque no podemos analizar todo este proceso, por lo menos vamos a notar la influencia del neoplatonismo en dos padres cruciales de la teología, Orígenes y Agustín. Después de observar la formación de una síntesis cristiano-neoplatónica en ellos, veremos la influencia que ejercieron sobre la teología reformada (Lutero y Calvino) y la relación que hay entre los presupuestos neoplatónicos de la teología y otras corrientes filosóficas que también entran en juego. Comenzando con Orígenes la teología occidental jamás abandona completamente su base neoplatónica, y la presencia de esta base siempre significa una negación de la posibilidad de enfrentar la liberación humana.

Orígenes lanzó una defensa del cristianismo en el tercer siglo contra la acusación de que el cristianismo fue nada más que una vulgarización inferior de la filosofía platónica.[9] Esta fue la postura del escritor romano Celso, a quien Orígenes contestó en su libro *Contra Celso.* En su respuesta Orígenes no negó la validez de la filosofía platónica. Al contrario, metió mucho del neoplatonismo en su defensa, particularmente el concepto *logos,* que para Orígenes fue la manifestación de Dios. Para Orígenes, el *logos* es también la fuerza creativa de todo lo existente y el principio de toda racionalidad, como en Plotino.[10]

8. Tillich, *op. cit.,* p. 53.

9. González, Justo L., *Historia del Pensamiento Cristiano* (Buenos Aires: Methopress, 1965), Tomo I, p. 229.

10. Chadwick, Henry, *Early Christian Thought and the Classical Tradition* (New York: Oxford University Press, 1966), p. 84.

Orígenes aceptó la doctrina de la preexistencia de todas las almas y su descenso al mundo físico, donde nacen presas en la "cárcel" de la carne.

Esta doctrina tuvo un impacto fuerte en su cristología; adaptó el primer capítulo de San Juan a esta filosofía.[11] En Orígenes el alma de Jesús es preexistente como todas las almas, pero su alma se fusionó completamente con el *logos* en una unión mística. Aquí *logos,* verbo de Dios, llega a ser el principio impersonal de la racionalidad universal, emanación eterna de un Dios quien es el fundamento de toda existencia (todo ser). Ni el *logos* ni el alma preexistente de Jesús tiene igualdad con el Padre.

En Orígenes vemos el vínculo entre la fe y el conocimiento (*gnosis*): la fe depende del conocimiento. Orígenes llegó a esta postura frente a la crítica de Celso de que el cristianismo era "irracional". Orígenes dividió a los creyentes entre los sencillos que aceptan la doctrina cristiana sin reflexión filosófica, y otro grupo más sofisticado que busca lo razonable en la fe cristiana. Para él el cristianismo ofreció el *gnosis* perfecto. Este concepto es bien racionalista, pero incluye también un elemento místico, la participacion en el ser de Dios. A lo largo de su escrito, Orígenes se refiere a una explicación científica de la fe y propone también el valor de las ciencias en el estudio del cristianismo. En su carta a San Gregorio Taumaturgo expresa su metodología teológica básica:

> *Mas yo quisiera que, como fin, emplearas toda la fuerza de tu talento natural en la inteligencia del cristianismo; como medio, empero, para ese fin haría votos por que tomaras de la filosofía griega las materias que pudieron ser como iniciaciones o propedéuticas para el cristianismo; y de la geometría y astronomía, lo que fuere de provecho para la interpretación de las Escrituras Sagradas.*[12]

Orígenes no fue el primer teólogo que usó la filosofía griega para la defensa del cristianismo. Justino Mártir y San Clemente ya habían hablado de la relación entre Moisés y Platón (y antes de ellos lo hizo el teólogo judío, Filón). Por otra parte, Orígenes no aceptó todo el pensamiento de Platón o de la escuela neoplatónica. Sin embargo, vemos en él las características claves del neoplatonismo: el individualismo, el idealismo y el intelectualismo. La filosofía griega ofrece la "propedéutica para el cristianismo".

No debe causar gran sorpresa el hecho de que no hay en Orígenes mucha reflexión sobre la liberación humana. Su compromiso con la filosofía griega lo llevó a reflexiones y argumentaciones sobre la justicia y el estado que tuvieron mucho más que ver con el platonismo que con la Biblia. Orígenes cambió la definición bíblica de la justicia como acción de Dios para liberar a los pobres y los oprimidos, por una simple definición de que la justicia significa solamente dar a cada uno lo que merece.[13] También su actitud ante el imperio romano difiere mucho de la que se encuentra en el libro Apocalipsis. Orígenes negó la posibilidad de que un cristiano participara como soldado en las guerras del imperio,[14] pero esto no representa una postura en contra de la guerra. Al contrario, él afirma que los cristianos deben ofrecer sus oraciones por el emperador "que gobierna con justicia". El problema aquí es que el término "justicia" no constituye criterio de jui-

11. Para la diferencia entre el "logos" y Juan y el de la filosofía helénica, véase F. F. Bruce, *New Testament History* (Anchor, 1972), p. 54, y el artículo "logos" en Gerhard Kittel, *Theological Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975).

12. Orígenes, *Contra Celso* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967) p. 603.

13. *Ibid.*, p. 603.

14. *Ibid.*, p.583.

cio crítico. Más bien Orígenes identifica automáticamente la postura oficial del imperio romano con la justa, y dice que los cristianos "ayudamos al emperador más que aquellos que aparentemente hacen la guerra".[15]

San Agustín, el Obispo de Hipona, compartió mucho de la metodología filosófica de Orígenes; su teología dependió mucho del pensamiento neoplatónico. La teología agustiniana representa un avance en dirección al idealismo. Para él, la verdad y el conocimiento en última instancia vienen de la mente humana, y no de la experiencia ni de la percepción de las sensaciones físicas.[16] También la teología de Agustín tiene un enfoque bastante racionalista e intelectual: la fuente del conocimiento de Dios es la mente individual iluminada por Dios. No se busca lo divino ni en la naturaleza ni en la historia, sino en las ideas innatas, claras y distintas que proceden de Dios mismo. La existencia para Agustín se relaciona con el elemento ontológico del "ser" (*esse*), y dado que el cambio significa el no-ser, el ser por definición es inmutable. Al ser humano le falta el aspecto esencial de la inmutabilidad. Luego, la existencia de este ser (*esse*) dependiente que cambia, implica un *vero esse*, es decir, un ser independiente e inmutable —Dios mismo. Este tipo de argumento se encuentra también en Descartes, que sacó varias cosas de Agustín, incluyendo la famosa *cogito, ergo sum* (pienso, luego soy).

Para Agustín la fe es de carácter racional. Esta no es la primera impresión que uno recibe, puesto que él insiste que la fe precede la evidencia racional en el acto de creer. Pero cuando analizamos el concepto del ser humano en Agustín, nos damos cuenta de que la imagen de Dios que está en la persona humana radica en la mente (*mens*), la que por medio de la razón (*ratio*) crece más y más en entendimiento.[17] La posibilidad de creer radica en la razón, porque esta es la característica fundamental del hombre. La fe jamás puede ser irracional. Aún la decisión de basar la creencia cristiana en la fe es una decisión sumamente razonable.[18]

En su doctrina del alma vemos otra vez la influencia neoplatónica.[19] Por un lado Agustín habla del hombre como unidad, pero por otro manifiesta muy claramente el dualismo platónico entre alma y cuerpo. Como en Plotino, el alma parece un ser completo, una realidad superior al cuerpo. Se habla de la salvación en términos del alma.

Agustín legó a la Edad Media dos conceptos que al fin llegaron a ser idénticos. Uno es el de la ciudad de Dios, la ciudad espiritual de los creyentes en medio de otra ciudad, la ciudad del hombre.[20] El otro concepto es el del estado como defensor de la fe cristiana. Al igual que Platón en *La República,* Agustín demuestra en su doctrina del estado el mismo dualismo que en su doctrina del hombre. Estas dos tendencias al fin y al cabo se integraron en el concepto cristiandad, es decir, la fusión de la iglesia y el estado, y así se abrió el paso a las Cruzadas y a la Inquisición.

La opción metodológica y filosófica de Agustín no le brindó instrumentos pertinentes para analizar correctamente

15. *Ibid.,* p. 584.

16. Cp. "Agustine's Doctrine of Knowledge and Authority" in B.B. Warfield, *Calvin and Augustine* (Nutley, N.J.: Presbiterian and Reformed Publishing Company, 1961.

17. Gilson, Etienne, *The Christian Philosophy of St. Augustine* (New York: Vintage Books, 1967), p. 29.

18. *Ibid.,* p. 28.

19. *Ibid.,* p. 48.

20. Deane, Herbert, A., *The Political and Social Ideas of St. Augustine* (New York: Colombia University Press, 1963), p. 232.

el tema de la liberación humana porque 1) su orientación neoplatónica constituye una desvaloración de la dimensión corporal del hombre y pone el énfasis básico en el alma, el elemento "espiritual"; 2) el ámbito o "locus" de la relación Dios-hombre para él radica en la mente en términos intelectuales y no en el proceso histórico-político de la humanidad; 3) su convicción de que la verdad se encuentra en las ideas claras y distintivas dentro del hombre mismo y no en su contacto humano, personal, social; y 4) el conocimiento de Dios no viene por ningún contacto con el mundo ni la historia, sino por medio de una iluminación directa de Dios en la mente humana. Además, el enfoque de Agustín sobre la autoridad de la Biblia tiene que ver más con la idea de un libro de verdades conceptuales que de un testimonio o revelación divina de la acción de Dios en la historia.[21] Como sus maestros, Plotino y Orígenes, Agustín no aceptó la realidad del mal. La definió como ausencia de lo bueno. Este concepto afecta la idea de la liberación, por no aceptar la realidad objetiva de lo que oprime y esclaviza. A estas fuerzas, les falta una realidad sustancial. Hay que definirlas siempre en términos de lo bueno que es real. Estos conceptos afectan el grado de seriedad en que uno ve y/o experimenta el mal.

Todas estas características apuntan más a una interpretación del cristianismo como un cuerpo de enseñanza que como un estilo de vida o un compromiso histórico. Agustín vio al imperio romano como defensor de la enseñanza verdadera, y concibió a la iglesia como sede y agencia de esta enseñanza. Con este concepto enfatizó más los derechos de la iglesia que los de las personas, y valorizó la verdad más que la justicia. Aquí Agustín dio a la posteridad una base para la persecución de los "no creyentes" y "herejes" en el nombre de la defensa de la verdad cristiana. Entonces, no es difícil entender la atracción que el imperio romano tuvo para él. Pensando en Roma, Agustín formuló su defensa de la guerra justa.[22] Al igual que Orígenes, apoyó a Roma casi sin reservas, hasta el punto de defender la tortura de los testigos inocentes cuando se hacía en bien de los intereses del estado.[23] Agustín vio en esto la ambigüedad de la justicia humana. Dado el caso de que no hay justicia perfecta, el estado actual es necesario, junto con toda su contradicción.[24] La postura de Agustín es la de defender al juez que ordena la tortura y no a la víctima que la sufre.

Toda la teología medieval hace referencia a Agustín. Su pensamiento formó la base de la reflexión filosófica y teológica de toda la cultura de aquel entonces. No obstante, el acontecimiento metodológica y filosófico de más importancia en la Edad Media fue el redescubrimiento de Aristóteles. El árabe Averroes, quien escribió varios comentarios sobre Aristóteles, ejerció un impacto tremendo en Europa Occidental desde el siglo 11 en adelante. Averroes planteó un problema bastante serio para los teólogos medievales:[25] negó la posibilidad de la verdad absoluta en cualquier tipo de revelación. Según él se encontraba la verdad solamente en los escritos de Aristóteles.

El debate sobre la relación entre la revelación y la razón fue el gran proble-

21. Agustín, *La ciudad de Dios,* XI/3.

22. Deane, *op. cit.,* p. 225.

23. Agustín, *La ciudad de Dios,* XIX/6; Deane, *op. cit.,* p. 302.

24. Deane, *op. cit.,* pp . 134-136.

25. Gilson, Etienne, *Reason and Revelation in the Middle Ages* (New York: Charles Scribner's Sons, 1938), p. 39.

ma intelectual del siglo 13. La doctrina de la iluminacion en Agustín no fue compatible con la insistencia de Averroes de que la verdad absoluta estaba solamente en la filosofía de Aristóteles. Según la filosofía aristotélica, la verdad se encuentra en las sensaciones físicas, y se establece por medio de la observación empírica y no por una iluminación espiritual. En medio de este conflicto, Tomás de Aquino ofreció su gran síntesis: trató de vincular el neoplatonismo de Agustín con el aristotelismo de Averreos. Metodológicamente aceptó la validez de la filosofía aristotélica pero insistió en que la revelación está sobre la razón, no como una negación sino como su cumplimiento. La razón por sí sola no puede alcanzar el lugar de la revelación. Por el otro lado, la revelación no es irracional, sino que está por encima de la razón. Jamás la revelación está en contra de la razón.

A pesar de su enfoque sobre el aristotelismo, Aquino mantuvo las líneas teológicas de Orígenes y Agustín. En su doctrina del alma, su concepto de la fe como acto de entendimiento y su dualismo espíritu/carne (o forma/materia), mostró su dependencia del neoplatonismo. Su uso del aristotelianismo dio un carácter analítico al sistema de Aquino, pero todo el sistema en sí es muy racionalista. Esto es especialmente evidente en su doctrina de la fe, donde el elemento clave es el *asentimiento* del entendimiento al contenido de la fe.[26] Este tema pone énfasis en la voluntad pero en una forma bastante racionalista: la voluntad responde al entendimiento en el acto de la fe.[27] Aquí se pierde el elemento místico de la iluminación agustiniana, a pesar de que se conservan otros elementos neoplatónicos provenientes de Agustín.

Aquino compartió con Agustín su doctrina del estado como defensor del cristianismo. Por su enfoque racionalista enfatiza la importancia del estudio y la contemplación (la virtud más alta en Aristóteles). Con esta preocupación no es extraño que su doctrina del estado enfatiza las categorías del orden y la defensa de la fe. La misma crítica que se mencionó con respecto a Agustín en cuanto a su perspectiva del estado se aplica tambien a Tomás, especialmente cuando postula el derecho del estado de hacer lo necesario para proteger la verdad cristiana. Aquino aceptó también la doctrina de la guerra justa. Este elemento que tienen ambos —Agustín y Aquino— responde a una desvaloración del mundo físico, que no se considera tan importante como el espiritual. En esta postura no se necesita prestar mucha atención a las contradicciones que hay en hacer la guerra o torturar en el nombre del cristianismo. Se puede tolerar tales contradicciones, puesto que no pertenecen a la realidad última. Son elementos inferiores que tienen menos valor, porque lo espiritual siempre es superior a lo material.

### III. La teología reformada

El Renacimiento que comenzó en el siglo 15 puso mucho énfasis en la sabiduría clásica. No solamente Aristóteles, sino muchos escritores griegos fueron redescubiertos y traducidos en esa época. Por supuesto, esto incluyó a Platón. La influencia de Aristóteles, tanto en la teología como en la filosofía, ocasionó una reacción contraria que siguió las líneas de Agustín y el neoplatonismo. En la teología, el franciscano Juan Duns Escoto criticó fuertemente el sistema de Tomás de Aquino. Retomando la preocupación con el ideal de los neoplatónicos, Duns Escoto rechazó la síntesis de Aquino. Un estudiante de Escoto, Guillermo Occam, se opuso a Tomás también pero por otra razón.[28] Occam en realidad estaba buscando un aristotelianismo más puro que el que encontró

26. Tomás de Aquino, *Suma teológica,* II/2, artículo 2.

27. *Suma teológica,* II/2, cuestión 4, artículo 2

28. Russell, *op. cit.,* p. 466-475.

en el sistema de Aquino. Ambos, Escoto y Occam, rechazaron la posibilidad de una relación entre la revelación y la razón. La fe cristiana para ellos depende totalmente de la autoridad y de ninguna manera de la razón. En este aspecto ambos ejercieron una influencia sobre los reformadores.

En el campo de la filosofía hay tres hombres del Renacimiento que se destacan por su relación con el platonismo. El primero fue Nicolás de Cusa, quien vinculó una postura neoplatónica con sus estudios en la matemática y la astronomía. Criticó también el escolasticismo aristotélico de Tomás. El segundo y el más influyente fue Marisilio Ficino, autor del libro clave *Teología Platónica,* donde presentó un resumen completo de la filosofía de Platón y Plotino. El tercero se llamó Juan Pico de la Mirándola, intelectual humanista quien trató de hacer otra síntesis de Platón y Aristóteles, diferente de la de Aquino.

La presencia de estas corrientes de pensamiento al fin de la Edad Media indica la influencia de nuevas expresiones del platonismo y neoplatonismo en la cultura occidental. Cuando apareció Lutero en el siglo 16 con su crítica a la iglesia católica, tuvo que enfrentar todo el escolasticismo aristotélico de los últimos tres siglos, el cual era bastión del catolicismo. Lutero y después Calvino rescataron a Agustín y su neoplatonismo como elementos básicos de la Reforma Protestante. También tuvieron a su alcance los nuevos estudios platónicos de pensadores como Ficino y Pico.

Se podría decir que en última instancia el conflicto teológico de la Reforma fue un debate sobre la interpretación de Agustín. Los reformadores rechazaron la síntesis de Aquino y sus seguidores y volvieron a Agustín. Lutero encontró en Agustín su doctrina de la justificación por la fe.[29] Habló del gran padre como el "Bendito Agustín".[30] En los comentarios de Lutero encontramos, cita tras cita, a Agustín, casi siempre en un sentido positivo.

Por medio de Gabriel Biel, discípulo de Occam y primer rector de Heidelberg, Lutero descubrió la crítica antiescolástica. En su *Disputatio contra scholasticam theologiam* atacó fuertemente a Aristóteles. Dejó de lado mucho de la orientación medioeval. Por esta razón, la imagen de Lutero ha sido la de un teólogo antifilosófico hasta el irracionalismo. En realidad, Lutero era antiescolástico y antiaristotélico (habló de Aristóteles como "ese pícaro maldito, arrogante y pagano").[31] Pero esto no significa que Lutero fuera antiracionalista o antifilosófico en sí. La influencia de Agustín en su pensamiento dio algunos énfasis neoplatónicos a su teología.[32] En este sentido él se coloca en la misma línea con Orígenes y Agustín.

Hay ciertos elementos claves en Lutero que muestran su dependencia del neoplatonismo recibido de Agustín, Duns Escoto y el humanismo platónico del siglo 15. Su concepto del alma como centro integral de la existencia es esencialmente el mismo que en Agustín. Aquí entra el dualismo neoplatónico entre lo espiritual y la dimensión inferior, lo material. Este dualismo está claro en sus conceptos del hombre, la sociedad y la historia. La razón del hombre vale mucho a condición de que se limite al mundo terreno y no trate de entrar en las

---

29. Luther, Martin, *Selections,* ed. John Dillenburger (New York: Anchor Books, 1961), p. 12.

30. Luther, Martin, *Lectures on Romans* (Philadelphia: Westminster Press), p. 130.

31. Luther, *Selections,* p. 470.

32. n.b. Gerrish, B.A., "Luther's Belief in Reason", *Luther: A Profile,* Ed. H.G. Koenigsberger (New York: Hill and Wang, 1973).

cosas espirituales. El concepto de los dos reinos en Lutero sigue la misma línea del idealismo de Plotino y las dos ciudades de Agustín.[33]

En su obra *De servo arbitrio* ("la esclavitud de la voluntad") Lutero define el conocimiento del poder de Dios en acción en todo lo que existe. El conocimiento de Dios y el autoconocimiento del hombre forman una unidad esencial. No hay nada que el hombre puede hacer en cuanto a su salvación. Todo es de Dios y su gracia. El énfasis de Pablo es evidente aquí, pero también está el dualismo, en el sentido de que la acción del hombre tiene validez solamente en el contexto terreno. En cambio, en el aspecto espiritual (donde la salvación reside en última instancia) el hombre no contribuye nada. Todo es de Dios. El vínculo entre el conocimiento de Dios y el autoconocimiento del hombre tiene sus raíces en Agustín, en la unión mística que por turno procede de la búsqueda del alma para el *nous* en Plotino. Este mismo tema surge también en las *Instituciones* de Calvino.

El primer líder de la reforma suiza fue Ulrico Zuinglio. Muchos de los conceptos luteranos en cuanto a la fe y el dualismo se ven en Zuinglio también. Por otro lado, Zuinglio puso más énfasis en la justicia social que Lutero. Según él, "todas las riquezas son una cosa injusta" y las Sagradas Escrituras son una amenaza contra los opresores.[34] Es posible que este énfasis influyó en Calvino.

Las tendencias que notamos en Lutero se acentúan más en Calvino, quien fue producto del Renacimiento y los nuevos estudios de la filosofía griega. Como Lutero, Calvino rechazó el aristotelismo de los escolásticos, pero por otra parte su teología muestra la influencia de Platón y el neoplatonismo. En el desarrollo de sus conceptos del pecado y de la gracia dependió mucho de Agustín. La doctrina más famosa de Calvino (aunque no es la central), la predestinación, es una doctrina agustiniana. Es más, Calvino cita con aprobación a Platón acerca del alma.[35] También acepta el dualismo platónico entre el alma y el cuerpo.[36] Para Calvino el conocimiento de Dios depende de la iluminación de la mente y habla también de una interrelación muy íntima entre el conocimiento de Dios y el auto-conocimiento del hombre.

No podemos negar los elementos dinámicos del pensamiento de los reformadores. No eran teólogos "sistemáticos" en el sentido moderno. Redescubrieron mucho de los términos neotestamentarios que se habían perdido durante la Edad Media. Especialmente en su doctrina de la fe captaron mucho más de la dinámica del Nuevo Testamento que los teólogos escolásticos.[37]

No obstante, mucho de su pensamiento evidencia los mismos conceptos neoplatónicos que estuvieron en Orígenes y Agustín: la división metafísica entre alma y cuerpo, el conocimiento de Dios por medio de la iluminación espiritual de la mente individual, la división entre la realidad espiritual y la realidad física, un énfasis sobre la enseñanza correcta y el asentamiento a las doctrinas verdaderas. Todo esto lleva una carga neoplatónica. A pesar de lo beneficioso de mucho del pensamiento reformado, sus elementos neoplatónicos agustinianos le quitaron la posibilidad de un encuentro con el problema de la liberación humana como desafío teológico, porque el neoplatonismo lleva en sí una postura ahistórica, espiritualista e individualista.

Esta falla es probablemente más evidente en la relación de los reformadores con el poder político de su tiempo. Básicamente ellos mantuvieron la misma postura de Agustín: hay que obedecer a las autoridades, sean estas buenas o malas. Solamente se puede resistir cuando el rey exige algo contra la plena voluntad de Dios, y esto tie-

33. Lutero, Martín, *Antología* (Barcelona: Producciones editoriales del nordeste, 1968), p. 93. Bornkamm, Heinrich, *Luther's Doctrina of the Two Kingdoms* (Philadelphia: Fortress Press, 1966), pp. 19-28.

34. Zuinglio, Ulrico, *Antolgía* (Barcelona: Producciones editoriales del nordeste, 1973), p. 104.

35. Calvino, Juan, *Institución de la religión cristiana,* 1/XV/6.

36. *Institución,* 1/XV/2.

37. *Institución,* 3/II/7; Luther, *Selections,* p. 24.

ne que ver solamente con la dimensión "espiritual", i.e. la vida eclesiástico, la libertad de cultos, la lectura de la Biblia, etc. Los reformadores admitieron que muchas veces los reyes son malos, pero su dualismo les impidió aplicar el señorío de Cristo y la autoridad de la Biblia a su contexto histórico-político.

Esto no significa que no se metieron en la política, sino que su actitud política siempre fue de tipo muy conservador. Justificaron la protesta contra el estado solamente por razones espirituales o "religiosas", aún en el caso de Zuinglio, quien murió en combate, en lo que fue para él una "guerra santa", con motivación espiritual. Ambos, Zuinglio y Lutero, hablaron de la responsabilidad cristiana frente a los pobres y oprimidos, pero siempre en términos individuales de la caridad personal. A nivel del estado como estructura, los reformadores fueron bastante conservadores.

Ante esta orientación hubo dos opciones alternativas. Primero, los anabautistas, algunos de los cuales se enfrentaron por la fuerza a la estructura opresiva de aquel entonces. Tomás Muntzer vinculó sus conceptos teológicos con su momento histórico-político, pero ni Muntzer ni los otros anabautistas no-violentos produjeron una teología muy elaborada o filosófica. Los anabautistas estuvieron fuera del debate sobre Agustín y sus raíces neoplatónicas. Segundo, Calvino, en cuya enseñanza se considera la justificación de una rebelión de los magistrados inferiores una forma de rebelión "justa". Esta no fue una idea nueva, pues era una costumbre aceptadada en la Edad Media.[38] Sin embargo, el puesto del magistrado inferior en Calvino no fue de carácter representativo o constitucional; mas bien tuvo su origen en Dios. Aquí Calvino abrió la puerta al vengador público "armado por Dios. . . para castigar la tiranía".[39] Esta es una extensión de la doctrina de la majestad y soberanía de Dios, implícita en Agustín y desarrollada en Calvino. Esta doctrina llevó a la política radical de Juan Knox en Escocia, Guillermo de Orange en Holanda y los puritanos en Inglaterra —movimientos que contribuyeron mucho al derrocamiento de la doctrina medieval del derecho divino de los reyes.

La Reforma representó el regreso a un agustinianismo más puro que el de la síntesis tomista con su carga aristotélica. En este sentido, la Reforma fue un movimiento conservador con respecto a la teología antigua (por lo menos antes del siglo 11). Pero la Reforma no fue solamente un paso atrás. Representó una profundización de algunos temas teológicos como la justificación por la fe y la soberanía de Dios. Sin embargo, este proceso ocurrió en medio de una orientación neoplatónica que los reformadores habían recibido de su herencia agustiniana y del énfasis platónico del Renacimiento. Luego, en vez de un avance en el proceso de profundización teológica, los siglos 17 y 18 representaron un regreso a la síntesis aristotélica de Aquino, pero esta vez en la teología protestante.

## IV. La teología sistemática moderna.

En el siglo 17 vemos el paso final a una teología protestante sistemática. Dos elementos contribuyeron al concepto definitivo de una teología precisa y científica. El primero fueron los debates apologéticos que surgieron después del concilio de Trento, en respuesta a la ofensiva de la contrarreforma de la Iglesia Católica. Trento básicamente apoyó la teología de Aquino, Con el movimiento de los jesuitas, los católicos comenzaron a retomar algunos dominios del protestantismo. Frente a esta amenaza, la iglesia protestante necesitaba una apologética fuerte para combatir la ofensiva católica. El otro elemento fue el crecimiento de la ciencia moderna, con su confianza en la razón humana y su enamora-

---

38. Walzer, Michael, *The Revolution of the Saints* (New York: Atheneum, 1969), p. 60.

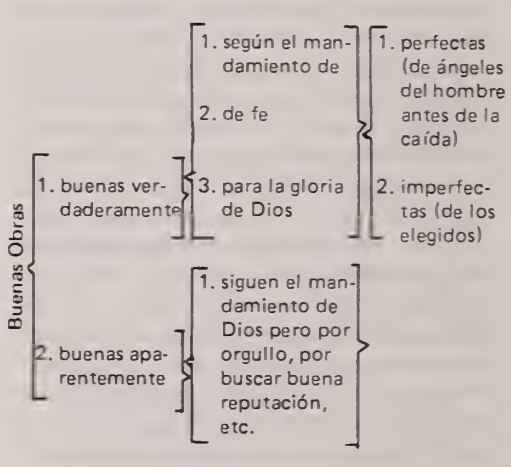
39. *Institución,* 4/XX/30; Walzer, *op. cit.,* p. 63.

miento de la certeza,[40] que también tenía sus raíces en Platón.

Comenzando con los años después de la muerte de los reformadores, las distintas iglesias desarrollaron sus grandes sistemas, no solamente para defenderse contra la iglesia católica, sino también contra las otras iglesias protestantes. En este proceso escogieron como base de sus teologías el aristotelismo. Es una ironía de la historia que Melanchthon, el discípulo de Lutero, buscó en el sistema aristotélico el fundamento para la teología luterana. Los teólogos luteranos después de él, Martín Chmnitz, David Hollaz, Abraham Calov y Johann Cerhard, elaboraron grandes sistemas teológicos usando categorías aristotélicas. Lo mismo ocurrió en la teología calvinista con Johannes Wollebius, Zacharias Ursini, Hierronymi Zanchii, Francis Turretini y otros. Todo esto dio un carácter muy racionalista a la teología. El concepto de "sustancia" en Aristóteles jugó un papel primordial. En dicho concepto, cada ser constituye una unidad esencial, la cual puede ser analizada por un proceso deductivo que cataloga sus diversas partes como atributos esenciales o como atributos accidentales. Así que muchas de las teologías sistemáticas comenzaron con la doctrina de Dios (como sustancia esencial) y procedieron a estudiar sus atributos, como la omnipresencia, la santidad, etc., haciendo una división entre los atributos incomunicados (esenciales) y los comunicados (accidenales).[41]

Esta sistematización, siguiendo la línea de Tomás, postuló dos medios de conocer la sustancia (Dios): la razón (que opera sobre la revelación natural en la creación) y la revelación (la Biblia). Todo se analizó por un razonamiento deductivo. Cabe destacar que el intelectualismo del neoplatonismo no fue como el racionalismo aristotélico, pero los dos dejaron su huella en la ortodoxia protestante. El neoplatonismo postula la mente como centro clave del ser humano pero ésta recibe su conocimiento por una iluminación de carácter espiritual (o místico). El aristotelismo compartió más una lógica deductiva con una base en la observación empírica.

Se modificó el racionalismo aristotélico por otras dos corrientes filosóficas. La primera fue el sistema de Pedro Ramus, profesor en la Universidad de París, que murió al final del siglo 16. Este atacó las categorías metafísicas de Aristóteles y puso en su lugar una lógica basada en la idea de oposiciones binómicas. El método de Ramus analiza un concepto (o una palabra) por medio de una serie de comparaciones con su opuesto, con el fin de explorar toda implicación del concepto y llegar a una definición completa. Esta metodología aunque bastante racionalista, representó un regreso a una teoría del conocimiento más platónico, con la sugerencia de ideas innatas y un proceso por lo menos de auto-iluminación. Esta metodología ejerció mucha influencia en la teología protestante. Como ejemplo del procedimiento presentamos un diagrama del concepto buenas obras, usando el método de Ramus.




40. Reichembach, Hans, *The Rise of Scientific Philosophy* (Los Angeles: University of California Press, 1966), p. 29ss.

41. Heppe, Heinrich, *Die Dogmatik der evangelische-reformierten Kirche* (Neukirchener Verlag, 1958), p. 46ss. Sobre este tema ver también la obra muy importante de Peter Peterson, *Geshichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland* (Leipzig, 1921).

La otra corriente fue la filosofía de Descartes, que representó otro regreso a una tradición más platónica, en este caso el neoplatonismo de Agustín. Como ya hemos mencionado, la teoría del conocimiento de Descartes, tanto como su prueba de la existencia de Dios, tiene sus raíces en el Obispo de Hipona. Descartes fue también gran matemático y su filosofía tiene un rigor que influyó en varios teólogos. Hay una lógica en Descartes que jamás se ve en Agustín (o en Calvino).

Estos movimientos tuvieron un impacto fatal en la teología. Por un lado crearon la posibilidad de una teología sistemática con la precisión de la matemática y la ciencia nueva. Pero también dieron a la teología una rigidez y un racionalismo seco que quitaron mucha de la fuerza de la Reforma. El protestantismo alcanzó su propia síntesis entre el neoplatonismo y el aristotelismo. En este sentido, teólogos de aquel entonces como el luterano Johann Gerhard, debían más a Aquino que a Lutero. Gerhard y sus compañeros en la ortodoxia luterana elaboraron un césar-papismo en el cual defendieron el poder despótico de sus patrones, los príncipes alemanes.[43] Aquí su teología les llevó a la doctrina del estado que había en Agustín, Aquino y Lutero. Por su orientación intelectual enfatizaron la veracidad del cristianismo. La base de la fe cristiana fue para ellos el asentimiento a la verdad.[44] Se preocupaban bastante por las pruebas de la veracidad de la Biblia (*die Offenbarungswahrheiten*).[45] Turretini, el padre de la teología sistemática en la iglesia calvinista, insistió que aún los puntos vocales en el hebreo del Antiguo Testamento (que no estuvieron en el texto original) fueron inspirados verbalmente por Dios. Esta teología pasaba mucho más tiempo definiendo las buenas obras que haciéndolas.

Vemos en la teología ortodoxa un intento por mantener la orientación agustiniana-neoplatónica de la Reforma a pesar de su enfoque aristotélico. Pero esta combinación del dualismo y el intelectualismo neoplatónico por una parte, con el racionalismo de Aristóteles y la nueva ciencia por otra, desangró la teología. Los problemas con los conceptos neoplatónicos llegaron a ser más severos tan pronto, que la teología se metió más en un contexto abstracto y ahistórico. Durante los siglos 17 y 18 el mundo occidental estaba envuelto en procesos históricos como la expansión colonial, la esclavitud y los nuevos sistemas económicos, que condujeron a una gran concentración y redistribución de la riqueza. Pero la teología sistemática se quedó en sus "sueños dogmáticos".

Estos sueños terminaron rápidamente con la publicación de la *Crítica de la razón pura* de Immanuel Kant al final del siglo 18. Kant atacó la base empírica de la tradición aristotélica en una forma tan radical que llegó a la conclusión de que no tenemos ningún conocimiento del mundo en sí ("das ding-an-sich": las cosas-en-si). Conocemos solamente nuestra forma de percibir, pero esto es conocimiento *subjetivo* y no nos da ninguna información segura del mundo real, fuera de nuestra propia consciencia. La conclusión de Kant mismo fue que el cristianismo no puede darnos ninguna revelación acerca de un Dios fuera de nosotros mismos. Para Kant no existe la posibilidad de una teología sistemática.

Dos pensadores respondieron al desafío de Kant e influyeron enormemente en las teologías del siglo 19. Ellos mismos mostraron la influencia de un nuevo momento filosófico y cultural, el Romanticismo. En Alemania el movimiento se centralizó en el mito del hombre dividido: aislado de su origen, el hombre está en pere-

42. Ursinus, Zachiarius, *Commentary on the Heidelberg Catechism (Grand Rapids: Eerdmans,* 1959), p. 479.

43. Nichols, James Hastings, *History of Christianity, 1650-1950* (New York: Roland Press, 1956), p. 49.

44. Heppe, *op. cit.,* p. 409.

45. Heppe, *op. cit.,* p. 34.

grinación tratando de regresar a su origen. En una forma más mística se expresó la idea en términos de un movimiento del espíritu del universo que había pasado de un estado de unidad perfecta (lo bueno) a una división (el origen de lo malo) y estaba en un proceso de regresar a su original unidad. Toda la marcha de la existencia, tanto individual como universal, se explicaba en términos de esta división y regreso a la unidad.[46] Este mito tiene algunas raíces en el *Banquete* de Platón, pero también está muy acorde con los conceptos básicos de Plotino en la doctrina de la separación del alma del Uno, su encarcelación en el cuerpo y su intento de regresar. Esta idea neoplatónica surgió en Friedrich Hegel y Friedrich Schleiermacher, quienes constituyen aternativas básicas con referencia a Kant.

Hegel adaptó la doctrina platónica del alma a su concepto de espíritu y Schleiermacher ofreció una interpretación de la doctrina cristiana dirigida en parte a los románticos de su tiempo. Es muy interesante notar que el concepto de pecado en Schleiermacher muestra sus raíces en la idea neoplatónica de una preocupación por lo material que impide la contemplación de lo espiritual. También para él las actividades sensuales son inferiores a la actividad del alma.[47] Aunque Hegel y Schleiermacher se opusieron mutuamente, ambos compartieron con los románticos alemanes Schiller, Holderlin y Novalis su dependencia del concepto neoplatónico de la peregrinación hasta la unidad del individuo o el espíritu mundial (o en los términos de Plotino, el alma con el *nous*).

Gran parte de la teología sistemática del siglo 19 siguió las líneas de Hegel y Schleiermacher. Los pocos que no compartieron esta orientación generalmente mantuvieron la teología ortodoxa del siglo 17. Dentro de estas líneas hubo creatividad y profundización, tanto entre los de la escuela de Hegel y Schleiermacher los "liberales" (David Strauss, Albrecht Ritschl, Adolf von Harnack), como entre los "conservadores" (Abraham Kuyper, Hermann Bavinck, Martín Kahler). Sin embargo, la presencia de los elementos neoplatónicos en el romanticismo y en la teología de aquel entonces, da la impresión de que la crítica de Kant quitó básicamente la fuerza a Aristóteles pero no cerró la puerta completamente (para algunos por lo menos) al neoplatonismo. El racionalismo de algunos centros conservadores (por ejemplo, la Universidad Libre de Amsterdam, el Seminario de Princeton) dependió mucho del cartesianismo (Descartes) y muchas veces no hicieron mucho caso de la crítica de Kant.

Schleiermacher alcanzó cierta comprensión de algunos problemas sociales. Pero como los reformadores, respondió a éstos solamente en términos individuales. La crítica de Marx contra Hegel por su idealismo abstracto se aplica también a la generación de teólogos alemanes que siguen a Hegel. Una razón porque el socialismo de la época de Marx se vinculó con el ateísmo fue la incapacidad de la teología para percibir (mucho menos confrontar) las inhumanidades del colonialismo y el industrialismo del siglo 19. (Cabe mencionar la posible excepción del teólogo holandés Abraham Kuyper, quien aceptó mucho del socialismo marxista y desarrolló una teoría política que todavía tiene cierta fuerza en los países bajos.)

El romanticismo de Schleiermacher y Hegel (con sus raíces neoplatónicas) se vinculó con todo el proceso del idealismo alemán que comenzó con Kant. En la mitad del siglo el autor alemán Heinrich Heine publicó su estudio de este movimiento, *Religión y filosofía en Alemania*. Heine presentó la tesis de que el fin del idealismo que comenzó con Kant iba a ser un futuro renacimiento de "las fuerzas demoníacas del viejo panteísmo alemán."[48] Los viejos dioses, según él, iban a resucitar

46. Abrams, M.H., *Natural Supernaturalism* (New York: Norton Library, 1971), p. 155s.

47. Schleiermacher, Friedrich, *The Christian Faith* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1960), p. 274 ss.

48. Heine, Heinrich, *Religion and Philosophy in Germany* (Boston: Beacon Press, 1959), p. 159.

el hambre del pueblo alemán por destruir y combatir y habría un trueno que sacudiría todos los estados de Europa con una destrucción inimaginable. Ochenta años después de la publicación del libro de Heine, Hitler asumió el poder completo del gobierno alemán con la promesa de "llevar al cumplimiento final la Reforma de Lutero".[49]

Tampoco en el siglo 20 la teología sistemática abandona su orientación neoplatónica. El impacto de nuevas corrientes filosóficas como la fenomenología, el positivismo y el análisis lógico fue de excluir la metodología de la teología sistemática del centro del pensamiento (aunque es interesante notar que la fenomenología de Husserl tiene sus raíces en el cartesianismo y la iluminación. Esta jugaba una influencia en Rudolf Bultmann por medio del discípulo de Husserl, Martín Heidegger).

No sería posible hablar de todas las expresiones de la teología sistemática pero para los propósitos de este estudio, podemos señalar algunas influencias neoplatónicas en los dos gigantes de la teología sistemática de este siglo: Karl Barth y Paul Tillich. Ambos reaccionaron contra el conflicto "liberal-conservador" del siglo 19 y ambos también mostraron la influencia de la filosofía existencialista (aunque yo diría que ésta no ha sido tan fuerte como algunos comentaristas han aseverado). Sin embargo, en cuanto a metodología se refiere, adoptaron la estructura básica de la teología sistemática que nació en los siglos 16 y 17. Ambos admitieron su adhesión al protestantismo ortodoxo.[50]

Barth comienza su *Kirchliche. Dogmatik* (Dogmática eclesiástica) con una aceptación de la idea de una teología científica. En Barth hay un redescubrimiento del enfoque de la Reforma y una crítica de la influencia de Platón y Plotino en la teología clásica posterior.[51] Trata de mantener el elemento de "acción" en su concepto de Dios, e.g. Dios es El que actúa.[52] Sin embargo, en su reacción contra el liberalismo de su tiempo, Barth puso mucho énfasis en la objetividad de Dios; para él, el conocimiento de Dios es una fe que asume a Dios como objeto, objeto de la consideración y concepción del hombre.[53] La metodología de Barth es de un tipo metafísico que en última instancia tiene sus raíces en la teología sistemática clásica.

En consecuencia, Barth tiene sospechas de cualquier programa de acción humana. Su concentración en la objetividad de Dios lo llevó a un miedo a la idolatría que él ve implícita en toda dimensión humana. Como crítica negativa esta postura fue muy valiosa, por ejemplo, para desenmascarar el movimiento Nazi en los años treinta. Pero, por otro lado, Barth contribuyó muy poco a una aplicación eficaz y positiva de la teología a los problemas humanos.[54]

En Paul Tillich se da el retorno cíclico de la teología sistemática. La doctrina de Dios en Tillich evidencia una dependencia del Uno del neoplatonismo, y Tillich mismo reconoce este hecho.[55] El Dios de Tillich, "lo Incondicionado", el "Fundamento de todo ser" solamente es expresa-

49. Barth, Karl, *The German Church Conflict* (Richmond: John Knox Press, 1965), *passim.*

50. Tillich, *op. cit.,* p. 276. Barth, Karl, *Church Dogmatics* 2/1 (Edinburgh: T. and T. Clark, 1957-1963), pp. 328ss, 337ss.

51. Barth, *op. cit.,* p. 186.

52. *Ibid.,* p. 257ss.

53. *Ibid.,* p. 13ss.

54. *Ibid.,* p. 13 s.

55. Tillich, Paul, *19th and 20th Century Protestant Thought* (New York: Harper and Row, 1966), p. 240. Adams, James Luther, *Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science and Religion* (New York: Schocken Books, 1970), p. 20.

ble en términos simbólicos. En su concepto de revelación, Tillich propone una estructura como la de las emanaciones del neoplatonismo. Es difícil salir de la impresión de que en su sistema el *logos* expresa más un concepto neoplatónico (como en Orígenes) que la doctrina Juanina, aunque él trata de hacer la distinción.[56]

Lo más provechoso del sistema de Tillich es su intento de relacionar los elementos histórico-culturales con su teología. Tillich critica a Barth por su falta de compromiso con el movimiento socialista de su tiempo. Este mismo movimiento ejerció mucha influencia en la preocupación social de Tillich, pero la carga filosófica de su pensamiento, especialmente su atención al tema del "ser" restó mucha fuerza a su postura social. Por ejemplo, la justicia es para él un problema ontológico. La define como "la fuerza auto-realizante del ser" ("the power of being actualizing itself").[57] Me parece difícil pasar de este tipo de definición al problema actual de justicia en los sistemas político-económicos de hoy día. Todo esto muestra que aún en la teología sistemática moderna hay una influencia fuerte del neoplatonismo. Vamos a ver algunas implicaciones de esta influencia en cuanto al tema de la liberación humana.

## V. Conclusiones

En este breve resumen de la historia de la teología sistemática en su expresión reformada, he tratado de presentar dos ideas fundamentales: 1) entre las diversas influencias sobre la teología sistemática se ve la presencia, casi constante, de algunos temas neoplatónicos; 2) hay una correlación entre la presencia de las tres características señaladas del neoplatonismo (el idealismo, el individualismo y el intelectualismo) y la falta de responder pertinentemente al tema de la liberación humana (a pesar de la presencia de este tema en la Biblia, supuesta fuente de la teología sistemática). No podemos negar que algunos teólogos por lo menos trataron de enfrentar este tema. Sin embargo, vimos entre los grandes teólogos no solamente incapacidad para percibir críticamente la problemática de la liberación humana (más que en términos individuales) sino a veces una tolerancia, aun defensa, de posturas *inhumanas*: torturas, esclavitud, imperialismo. Uno piensa por ejemplo, en el gran discípulo de Francis Turretini, Charles Hodge de Princeton en el siglo 19, quien fue escandalizado por el uso de la palabra "maldito", pero no se sintió responsable por protestar contra la institución de la esclavitud de su país.

Yo diría que el problema básico para la teología sistemática ha sido un problema metodológico. El impacto del neoplatonismo no se reduce solamente a *ideas* sino en la influencia de estas ideas en la formulación de la problemática teológica. Un dualismo que dice que los elementos físicos son inferiores a los espirituales nos lleva a considerar como primordial lo que se llama "espiritual", y no lo que es histórico o material. Si comenzamos nuestra orientación teológica preocupada por el alma, el "más allá", y lo que significa el "ser" (problemas siempre propuestos en términos intelectuales) ya estamos metidos en una serie de asuntos totalmente fuera de una orientación que enfoque lo político, lo económico, y los derechos humanos, *i.e.*, los asuntos que tienen que ver con la liberación humana. Cuando tratemos de abordar estos asuntos, vamos a notar que nos faltan herramientas claves, debido a que nuestras categorías son dirigidas a consideraciones individuales, abstractas y metafísicas. Estas categorías no solamente nos fallan cuando intentamos penetrar en el tema de la liberación humana sino que también nos impiden desarrollar otros métodos más provechosos. Como Lutero, podemos oponernos a la usura, pero sin poder hacer un análisis del fenómeno socio-estructural de la usura

56. Tillich, Paul, *A History of Christian Thought* (New York; Simon and Schuster, 1967), pp. 50-51, 59.

57. Tillich, Paul, *Systematic Theology,* Vol. I (Chicago: U. of Chicago Press, 1963), pp. 155-158.

con el resultado de que nuestra oposición a la usura no ayuda a impedir la edificación de sistemas sociales basados en la concentración de la riqueza y la competencia. El problema de Lutero es que, mientras atacó la usura al nivel individual, jamás penetró en la estructura socio-económica donde la usura tiene su fuerza.[58]

El problema metodológico de la teología sistemática yace en sus presupuestos neoplatónicos, que se dirigen a una preocupación o intención incompatible con el imperativo de la liberación humana. No tenemos que creer conscientemente que la vida temporal es inferior a la del plano "espiritual". Si la estructura de nuestra teología ya incluye esta orientación como presupuesto, nuestra teología ya está dirigida según líneas ahistóricas y abstractas.

Si enfocamos los problemas humanos solamente en términos individuales ¿cómo responderemos a los procesos socio-históricos que esclavizan a los hombres? Si lo que vale del hombre es su dimensión espiritual, su "alma", ¿tendremos un compromiso con los cambios sociales para liberar a los pobres y a los oprimidos? Si tenemos que escribir monografías para definir el "ser" de la justicia (creyendo que lo intelectual es lo más fundamental del ser humano), ¿qué impacto tendremos en quitar el derramamiento de sangre en nuestras tierras? Tal vez el mejor ejemplo de este problema metodológico en la teología sistemática es el concepto del conocimiento de Dios. Desde Orígenes hasta Tillich este tema ha sido debatido en términos epistemológicos en cuanto a la revelación natural y la revelación especial, en términos de iluminación, de las ideas claras y distintas, etc. Pero la ironía es que jamás han relacionado el conocimiento de Dios con el compromiso por la justicia social —tener misericordia a los pobres— aunque esta es parte de la definición bíblica (Jer. 22.13-16; Oseas 6:4-6). Aquí está el problema metodológico más básico. ¿Los presupuestos de la teología sistemática son de origen bíblico o en última instancia son filosóficos, neoplatónicos? Yo creo que demasiadas veces la teología sistemática ha adaptado los términos bíblicos a contextos filosóficos con el resultado de distorsionar estos términos, por ejemplo, el conocimiento de Dios. Si la liberación humana es un tema fundamental en la Biblia, en muchos casos la teología sistemática ha andado siguiendo más a Platón que a Jesús.

Para concluir yo plantearía algunos temas para discusión y estudio:

1. La teología sistemática puede ser un anacronismo por dos razones:

   1.1 El mundo occidental ha perdido casi completamente el consenso que hizo posible mucha de la discusión común entre la teología y la filosofía. Es una cosa debatir entre escuelas de platonismo y aristotelianismo y es muy otra discurrir empleando los conceptos y los términos de la filosofía del lenguaje, la fenomenología, la sociología del conocimiento, y aún la nueva metafísica. En estos nuevos horizontes del saber humano, mucho de la vieja agenda de la teología no cabe. Es más, están ausentes de esa agenda muchos temas candentes del pensamiento actual.

   1.2 El proceso de secularización en los viejos centros de la teología sistemática (ver los escritos de Dietrich Bonhoeffer, Friedrich Gogarten y Gabriel Vahanian, entre otros) también se ha alienado del contexto cultural en que la teología sistemática se desarrolló.

2. Tal vez la teología occidental hoy tiene que buscar un nuevo quehacer teológico no-sistemático. Este demandaría una nueva lectura bíblica sin las

58. Tillich, Paul, *Love, Justice and Power* (New York: Oxford U. Press, 1954), p. 56.

59. Tawney, R.H., *Religion and the Rise of Capitalism* (New York: Mentor Books, 1954), pp. 89-90.

viejas categorías abstractas y metafísicas. Esto debe hacerse en los términos y categorías de la historia y los estudios culturales. Dicha lectura podría enfocar la doctrina de Dios como el que actúa en la historia, pero no usando los dogmas sino los paradigmas bíblicos (creación, caída, exilio, encarnación, crucifixión, resurrección).

También la teología necesita no solamente una hermenéutica de la Biblia, sino una hermenéutica de la situación histórico-cultural en que se vive la problemática histórica que la teología tiene que enfrentar y criticar.

3. Es importante el diálogo entre los teólogos del tercer mundo y los herederos de la teología sistemática en el mundo norteatlántico. Pero este diálogo tiene que enfocar el problema de los presupuestos filosóficos en la teología occidental, antes de hablar de la contextualización de la teología, la liberación, etc. Pues la tesis de esta ponencia es que la orientación filosófica griega de la teología sistemática le ha impedido percibir la problemática socio-histórica de la liberación humana. Por lo tanto cualquier diálogo tiene que comenzar con la pregunta, ¿cómo se hace teología?

*Mi tesis afirma que la presencia de la filosofía griega clásica en la teología ha dado a ésta una orientación especulativa, abstracta e individualista. Tal presencia ha sido un obstáculo grande para la reflexión sobre el tema de la liberación humana, dado que este tema depende de un análisis concreto, histórico y social de los problemas humanos.*

*Vida y Pensamiento.* Vol. 3, Nos 1 y 2. 1983.
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.

# La mujer que complicó la historia de la salvación: el relato de Agar leído desde América Latina

*Elsa Támez*

## 1. LECTURA DE LA BIBLIA DESDE UNA PERSPECTIVA FEMENINA Y DEL TERCER MUNDO

Intentar releer la Biblia desde estas perspectivas es difícil y conflictivo, pero necesario y urgente.

Es difícil porque: a) al hacerlo desde la perspectiva tercermundista se socava inevitablemente las bases de la elaboración teológica clásica occidental al tener como punto de partida y referente continuo la praxis de liberación en un contexto de opresión; y b) al hacerlo desde una perspectiva de la mujer nos enfrentamos además no sólo con el problema de la ideología machista dentro del primer y tercer mundo, sino que confrontamos sobre todo el problema de la doctrina de *autoridad bíblica.* En este sentido resulta más fácil releer la Biblia desde la perspectiva latinoamericana y tercermundista que desde la óptica de la mujer, porque en el primer caso la Biblia misma da las claves de lectura liberadora al presentar acontecimientos fundadores de sentido[1], los cuales se convierten en ejes o pautas de lectura de toda la Biblia desde la perspectiva de la liberación, tales como el Exodo (evento fundante de sentido) que se prolonga en la práctica histórica de Jesús, pasando por los profetas. El segundo caso, la perspectiva de la mujer, resulta más difícil porque la Biblia misma se produce en un ambiente estructurado patriarcalmente, y aunque se habla de liberación, la mujer no se siente mencionada explícitamente, a excepción de algunos casos tales como Débora, o el trato de Jesús con las mujeres. Las claves de lectura desde esta perspectiva son más difíciles de encontrar. De allí que algunas mujeres feministas rechazan la Biblia como Palabra de Dios, pues lo que ven es una legislación antifemenina. Sin embargo, de lo que sí estamos seguras es de que encontraremos la clave de lectura feminista si seguimos la clave de lectura de la liberación del pueblo oprimido.

Necesitamos, pues, replantearnos el problema de autoridad bíblica y buscar nuevos criterios hermenéuticos al acercarnos a la Biblia desde una perspectiva tercermundista y femenina. Este tema, advertimos, es un "cuento de nunca acabar"[2].

### 1.1 Experiencia y autoridad bíblica

Como latinoamericana reconozco que hay una falta de atención mayor a la situación de discriminación de la mujer en nuestro contexto. Una de las razones prin-

*La licenciada Elsa Tamez, de la Iglesia Presbiteriana de México, es profesora del Seminario Bíblico Latinoamericano desde 1979.*

1 Severino Croatto, *Liberación y libertad, pautas hermenéuticas* (Lima: CEP, 1978), p. 8.

2. El problema hemenéutico y de autoridad bíblica desde la perspectiva feminista también se lo ha planteado desde hace cuatro años el grupo de Trabajo de Teología de la Liberación de American Academy of Religion (AAR) que concluyó esta temática el 20 de diciembre, 1983, en Dallas, Texas, con las siguientes palabras de Letty Rusell: —We can see from these very random remarks that there is a great deal of work to be done. We are still at the stage of finding our way in our own contexts, yet we need a plan for exploring and working together in this important area of liberation and feminist interpretation of the Bible.

cipales es el proceso de lucha por la liberación que viven los pueblos latinoamericanos pobres y sometidos. Actualmente la atención mayor recae, como un imán, en el genocidio de los campesinos e indígenas de Guatemala, en la desaparición y muerte de cientos de personas en El Salvador, Honduras, Chile, Argentina, Brasil; en las violaciones de los derechos humanos en las dictaduras del cono sur y su resistencia popular, y en la incertidumbre de lo que pasará en Nicaragua, un pueblo que intenta cambiar el estilo de vida común a los otros pueblos latinoamericanos.

Sin embargo, hay que reconocer también que esta situación que absorbe nuestra atención mayor, nos enseña que la mujer inmersa en este proceso latinoamericano siente con más profundidad su condición de explotación-marginación-humillación, porque todo el ambiente machista tradicional se manifiesta con más crueldad y brutalidad en los agentes de la represión, sobre todo en lo que se refiere al sexo. Además, al interior de su propio círculo que lucha por la liberación, la mujer siente la marginación por parte de sus mismos compañeros varones: en las decisiones, en los roles, etc. Es por eso que las mujeres latinoamericanas conscientes creemos que en el proceso de búsqueda de una nueva sociedad, no se puede dejar de lado y arrastrar este defecto de las sociedades de subestimar seres humanos por su raza, sexo o etnia. La mujer latinoamericana se entrega con gran dedicación a la lucha por el bienestar del pueblo en general y en esa entrega reclama simultáneamente su derecho a ser humano pleno. Pero es obvio que en esta situación convulsionada y cambiante, donde la historia marcha a grandes zancadas, la atención mayor se concentra no en una parte del sujeto histórico global, sino en su totalidad. Se reflexiona en lo que significa vida *versus* muerte de la mujer, varón, niños, ancianos, indígenas y negros. Esta reflexión sobre vida-muerte es la que capta el mayor interés actualmente.

Es evidente que en esta situación se relativizan los conceptos teológicos tradicionales de autoridad bíblica. En estas situaciones donde la vida se vive en un hilo, fácilmente se rompen los esquemas dogmáticos tradicionales para buscar con desesperación otros, porque precisamente por vivir esta experiencia límite los cristianos buscan vivir intensamente la fe y se preguntan, no con fines de ejercicio mental, sino por necesidad: ¿qué es palabra de Dios? ¿cuál es la voluntad de Dios? ¿en qué Dios creo?

Se da algo así como el tomar los panes del templo a pesar de la tradición (Mr.2.25, 26); el recoger espigas en sábado para satisfacer el hambre, quebrantando la misma ley (Mr. 2.24-28); o afirmar el mensaje liberador del evangelio frente a los textos que reflejan un contexto cultural de tipo patriarcal, y buscar la palabra liberadora en los contextos sociales actuales.

Letty Russell, en su intento de buscar un nuevo paradigma de autoridad bíblica, afirma que la autoridad bíblica se define en comunidad y no sobre la comunidad;[3] yo afirmaría desde mi perspectiva latinoamericana, que sí, se define en comunidad, pero teniendo como criterio el derecho a la vida. En otras palabras, el derecho de todos a la vida (don de Dios) le da a la comunidad la autoridad para discernir los criterios de autoridad bíblica. En lo concreto se manifiesta en la lectura del texto bíblico de una manera que favorezca a las grandes mayorías populares, a los "preferidos de Yahvé". Esto sucede con frecuencia en las comunidades cristianas de base. Las estructuras patriarcales reflejadas en la Biblia quedan igualmente relativizadas en este proceso de lectura. Por lo general la gente de las comunidades supera este obstáculo en forma simplista diciendo que aquellos eran otros tiempos, nosotros vivimos en otros, pero el mensaje de Dios sigue siendo el de que todos podamos vivir bien y dignamente, pues para eso fuimos creados.

Hay una relación muy estrecha entre la vida de fe y la vida política, y este espacio

3. Letty Russsell, "In search of a Critical Feminist Paradigm for Biblical Interpretation", ponencia inédita presentada en el encuentro de Dallas, diciembre, 1983.

común es el que propicia la creación de nuevas propuestas teológicas, hermenéuticas y pastorales. Lo más novedoso en cuanto a la hermenéutica es lo que llamamos relecturas bíblicas. Carlos Mesters, biblista del Brasil, dice que "es un fenómeno literario muy frecuente en la Biblia, por el cual se utilizan textos antiguos de libros bíblicos ya existentes,en la composición de libros más recientes de la misma Biblia, confiriéndole así a esos textos antiguos un sentido nuevo".[4]

Una relectura actual es una nueva lectura histórica y militante de la Biblia, hecha con una opción consciente de óptica: la de los pobres, oprimidos, Hoy día los sectores cristianos que están involucrados también en la lucha específica de la mujer, reclaman la ampliación de esta óptica. No es suficiente tener una visión liberadora de la realidad; esto no garantiza una lectura feminista de la Biblia. Uno de los factores más importantes para hacer una lectura feminista de la Biblia es precisamente leer la Biblia con ojos de mujer, es decir, con conciencia feminista. Esto recién comienza en América Latina, pero siempre ligando esta preocupación por la mujer con la preocupación de Jesús por los "pequeñitos" (Mt. 25).

### 1.2. En busca de un paradigma de interpretación latinoamericana desde la perspectiva de la mujer

Los cristianos y cristianas inmersos en el proceso de liberación creemos que la Biblia tiene un sentido liberador para la vida. Dios se define como liberador por sus obras en favor de los oprimidos (lo hizo con Israel por ser pueblo oprimido, y con los pobres dentro del mismo Israel). El evento fundante de este sentido, dice Severino Croato, es el Exodo, el cual "genera acontecimientos nuevos con sus lecturas correspondientes. . . Se celebra la liberación no como simple acción de gracias triunfal, sino como reconocimiento de la fe en el Dios Liberador, que todavía puede liberar"[5]. El pensar en Dios de esta manera surge de la experiencia de liberación del Exodo y de otras etapas críticas. Este eje se reinterpreta en la Biblia en situaciones nuevas con sentido nuevo.

Creo que otro gran eje paradigmático se articula coherentemente al del Exodo: la práctica histórica de Jesucristo, la cual es una relectura del mismo Exodo[6] (no es necesario recalcar la misión liberadora de Jesús al incorporar en su seno a todos los pobres y oprimidos de su época). Entonces este eje paradigmático nos guía a leer todo el texto bíblico desde una perspectiva de liberación.

Hay en la Biblia relecturas de "eventos fundantes de sentido",[7] que se hacen con el propósito de actualizar la fe en situaciones de crisis porque su impacto original cesó; entonces se releen no por curiosidad intelectual de conocer cosas antiguas, sino con el propósito de responder a situaciones de la vida presente, "nuestro presente, entra y funciona como filtro, criterio y luz en la búsqueda de sentido de los textos bíblicos"[8].

Aunque el canon está cerrado, la presencia de Dios no se cerró. Las mujeres cristianas, motivadas por el Espíritu, buscan en su vida actual ese Dios liberador del Exodo y de Jesucristo que sigue actuando en la his-

---

4. Carlos Mesters, *Por Trás das Palavaras I* (Petrópolis, Vozes, 1975), p. 91.

5. Severino Croatto,-*op. cit.* p. 26.

6. Cp. el comentario al Evangelio de Juan de J. Mateos, y J. Barreto (Madrid: Cristiandad. 1970), y la obra inédita de Roberto Hurtado: *Las exigencias del seguimiento a Jesús, Relectura en el Evangelio de Marcos,* San José, 1983.

7. Severino Croatto, *op. cit.,* p. 8.

8. Carlos Mesters, *op. cit.,* p. 131.

toria hoy. La Biblia atravesada por ese eje (porque en última instancia es sólo uno), nos revela cómo escuchar hoy en nuestra realidad su palabra, o sea, se plantea como un criterio de discernimiento de la presencia de Dios hoy[9]. Las mujeres, orientadas por este eje, no tomarán nunca como norma un texto que ordene la opresión.

La lectura de la Biblia desde esta perspectiva es conflictiva, pues ellas oirán la voz de Dios a su favor, cosa que la mayoría de los varones no oyen, por su visión, además de que salen afectados por sus privilegios que la tradición masculinizante de la cultura les ha otorgado. Pero esta conflictividad es sana porque nos hace pensar en lo que significa realmente conversión (*metanoia*) y Hombre Nuevo en toda la extensión de la palabra, lo cual incluiría un cambio radical de la actitud machista no sólo en términos teóricos, sino en la práctica y por convicción personal.

Pero, atención: leer la Biblia desde una perspectiva feminista y tercermundista incluye también el aceptar poner en confrontación a dos mujeres. Esto lo haremos en nuestra relectura.

## 2. LA HISTORIA DE UNA MUJER OPRIMIDA: AGAR (Gn. 16 y 21)

Por lo general, cuando en las iglesias se habla de la mujer en la Biblia se sacan a relucir las mujeres famosas, tales como Débora, la reina Esther, Sara, María, pero nunca se mencionan aquellas mujeres esclavas pobres, paganas, como la esclava egipcia de Sara, Agar, y si lo hacemos es para humillarlas y colocarlas como modelos negativos de ser mujer. Agar, pues, será para la lectura tradicional, un modelo negativo porque se volvió rebelde y no se sometió a su patrona Sara.

Al leer los relatos de Sara y Agar (Gn. 16.1-14; 21.8-20) la gente generalmente se identifica con Sara, la hermosa esposa del gran patriarca Abraham, el padre de la fe. Esto se hace por dos razones: primero, porque a veces los relatos están construidos de tal forma que obligan al lector a que se identifique con el personaje preferido del narrador, que marcará, junto con otros de su talla, la historia de Israel; y, segundo, porque los medios de comunicación actuales enfatizan continuamente la sumisión de los trabajadores. Entonces, se ve natural la actitud de Sara frente a Agar.

Por lo tanto, necesitamos estar conscientes de estos dos elementos y tomar distancia de ellos, para poder leer el texto o quizás reconstruirlo desde una perspectiva feminista tercermundista.

Esta historia, no extraña para las empleadas domésticas de hoy, ocurrió hace miles de años, durante la III Dinastía de Ur y la XII Dinastía Egipcia. Llega a nuestras manos a través de dos fuentes: la yahvista, Gn. 16,[10] redactado en el siglo X A.C. y la elohísta. Gn. 21,[11] del siglo VIII A.C. Ambos capítulos pueden ser variantes de una misma tradición[12], o dos acontecimientos separados eso no interesa para nuestra lectura, pues aunque hay ciertas diferencias, sobre todo en las acciones y caracteres de los pesonajes, vamos a leer el relato tal como aparece en el texto bíblico en su redacción firme, es decir, tomaremos el 21 como continuidad del 16. Tampoco haremos caso de las posibles etiologías que produjeron el texto (la existencia de ismaelitas y el pozo de Lajai Roi), pues siguiendo a Von Rad, creemos

---

9. Pablo Richard, *Cristianismo, lucha ideológica y racionalidad socialista,* (Salamanca: Sígueme, 1975), p. 78.

10. Los vs. 1, 3 y 15 son sacerdotales (P).

11. Los vs. 1 al 2 son mezcla de yavista y sacerdotal; los vs. 3 al 5 son sacerdotales.

12. Skinner, *International Critical Comentary, Génesis* (London: Edinburgh, 1980), p. 285.

13. Gerhard Von Rad, *El Libro del Génesis* (Salamanca: Sígueme, 1977), p. 239.

que "el centro de gravedad no radica en las etiologías"[14] Nuestras intención es, repetimos, leer la historia en su estado actual, desde la perspectiva de la esclava.

### 2.1 Agar e Ismael complican la historia de la salvación

Todo estaba bien planeado para la vida de Abraham y Sara, pero una mujer y su hijo quiebran la historia, marcándola con su presencia. ¿Quién es Agar?

Agar es una esclava, una criada al servicio de Sara, la esposa de Abraham. Por aquel tiempo había pocos esclavos y por lo general estaban destinados al servicio doméstico. Sólo las personas muy acomodadas solían tener esclavos.[15] Abraham y Sara eran esposos muy ricos y consideraban su riqueza como bendición de Dios, cosa común en el pensamiento hebreo. Un esclavo era una propiedad, un objeto que se compraba y vendía; su valor era de 20, 30 o 40 Siclos. Había distintas clases de esclavos; entre ellos estaban los prisioneros de guerra —que eran reducidos a esclavos— los que se compraban, los hijos nacidos de esclavos que vivían en la casa patriarcal, los que se vendían a sí mismos a causa de su miseria y otros.[16] En la torah hay varias leyes que tratan de hacerle más fácil la vida a estos pobres esclavos, lo cual presupone que eran oprimidos.

En aquel tiempo las relaciones entre Egipto y Asia eran pacíficas[17] y por lo tanto, Agar no pudo haber sido una prisionera de guerra vendida a Abraham. Lo más probable es que Agar haya sido comprada para atender a Sara, pues ya existía el tráfico de esclavos (Gn. 17.27), o tambien pudo haber sido una *apiru*[18] que se vendió a sí misma por su extrema pobreza. El texto no nos dice cómo llegó Agar a ser esclava de Sara, pero explica con claridad que era una esclava.[19] Agar era el tipo de esclava que atendía a la patrona, trabajaba en labores domésticas y servía de nodriza para los hijos de su ama.

Agar es una egipcia. Este es otro agravante para la situación de la muchacha. Los extranjeros (*ger*) en Israel eran discriminados y estaban contados entre los menos favorecidos: las viudas, los huérfanos y los pobres. Eran oprimidos; en las leyes hebreas se les recuerda varias veces a los israelitas no abusar de sus servicios. La solidaridad de los hebreos se daba sólo entre los de su raza; por ese motivo se prefería buscar esclavos extranjeros en lugar de someter a los de su sangre. Los esclavos extranjeros quedaban en ese status a perpetuidad, mientras que los esclavos hebreos podían recobrar su libertad en el año del jubileo (Dt. 25.44-46). Agar estaba destinada a servir para siempre a Sara, a menos que los amos le concedieran por gracia su libertad.

Agar es mujer y este hecho más la convierte en una persona triplemente oprimida: por su situación social, por su raza y por su sexo. Como todos saben, Israel era una sociedad patriarcal y por lo tanto la mujer ocupaba un lugar bastante secundario en la sociedad.

Pues bien, esta mujer egipcia y esclava es quien turba los magníficos planes de Dios

---

14. *Ibid.,* aunque disentimos con él cuando enfatiza que la inserción del relato se debe a la intención del redactor de demorar el cumplimiento de la promesa.

15. J. A. Larraya, "Esclavo", en *Enciclopedia de la Biblia* (Barcelona: Garriga, 1964) Vol. III, p. 100.

16. *Ibid.,* pp. 100-104.

17. E . Cassin y otros, *Los Imperios del Antiguo Oriente,* I (México: S. XXI, 1974), p. 287.

18. Término difícil de precisar, aparece en el ugarítico, acádico, egipcio y otros idiomas antiguos; se le aplicaba a un grupo de gente marginada, mercenaria, bandolera, ladrona, pobre, sin tierra, subversivos, sin identidad étnica, etc.

19. En el capítulo 16 se utiliza la palabra hebrea *shafjat,* y en el 21 *a'mah;* éstas son dos palabras sinónimas para criada o esclava.

para la pareja hebrea Sara y Abraham.

El Señor promete a Abraham una gran descendencia (Gn. 15; desde ese momento exhibe esta esperanza en el nuevo nombre Abraham) y, paradójicamente, su esposa no puede tener hijos. Se ha dicho que esto es para mostrar que para Dios no hay nada imposible, que es propio del estilo yahavista, que es un recurso literario para interesar al lector, pero ¿por qué no decir que esto sucede para darle paso en la historia de la salvacion al gran contingente de marginados de la tierra?

Sara padece del mal más oprobioso para la mujer del mundo oriental: la esterilidad. Pero esta esterilidad, que será temporal, como lo sabremos más tarde, es bendición para Agar, pues ella será quien lleve en su vientre el primogénito de Abraham.

Sara se rehusa a aceptar la esterilidad, a no darle descendencia a Abraham, y recurre a las leyes de familia de los hurritas, con las cuales estaban muy familiarizados.[20] Sara entrega a su esclava Agar a Abraham como concubina. Que la esposa entregue una de sus sirvientes a su esposo para que tuviera descendencia era una práctica común en la región mediterránea; lo mismo hicieron Raquel y Lea. En esos casos los hijos de la esclava eran legalmente hijos de la patrona. Un documento Nuzi trata el mismo caso de Sara:

> *"Si Gilimninu tiene hijos, Shennema no debe tomar otra esposa, pero si Gilimninu no puede tenerlos. Gilimninu debe conseguirle a Shenmina una mujer del país de Lullu (es decir, una esclava) como concubina. En este caso, Gilimninu tendrá derechos legales sobre la descendencia".*[21]

Agar queda embarazada. Esta primera aparición de Agar ocurre después del capítulo 15. Dios promete a Abraham una gran descendencia e inmediatamente en el capítulo siguiente Agar resulta embarazada de Abraham. El cumplimiento de la promesa see inicia aquí pues nacerá un hijo de las entrañas de Abraham (Gn. 15.4); eso sería lo normal según el código de familia de aquella época. El problema es que no era lo ideal para Abraham y su clan, ni para la cultura hebrea, pues la presencia de la sangre esclava y extranjera enturbiaría el linaje. La bella señora hebrea Sara deberá concebir un hijo del patriarca (Cap. 18) para que la promesa de la descendencia se cumpla sin ningún reparo para el narrador, la cultura y la tradición. Pero su concepción llegó tarde, porque a Ismael, el hijo de la esclava Agar, no se le podrá borrar de la historia, y estará siempre en medio de todos, exigiendo sus derechos de primogenitura y de ser hijo legítimo de Abraham.

La aparición de Agar e Ismael en la historia patriarcal no es un simple truco para darle suspenso o interés al relato, al "demorar" el cumplimiento de la promesa en Isaac;[22] lo será desde el punto de vista literario, pero no de su significación. Su contenido es desafiante y no se debe evadir. Si esta historia fue recogida por la tradición e incluida en la historia bíblica es porque tiene sentido para los lectores: los marginados exigen ser incluidos en la historia de la salvación, incluso como primogénitos. Ellos nos rompen los esquemas, nos complican la historia.

### 2.2 Agar rechaza su esclavitud.

Agar al pasar de sirvienta a concubina y esperar un hijo de Abraham, toma conciencia de su situación de esclava. Dios la ha bendecido con un hijo y ella no va a renunciar a él para cederlo a su patrona. Por lo tanto, Agar rompe con la legalidad y se cree una persona igual a su antigua ama. Agar ya no se sentía la esclava sin poder de decisión, ahora era la concubina embarazada del patriarca, y el cumplimiento

---

20. E. A. Speiser, *Génesis* (New York: Doubleday, Anchor Bible, 1982), p. 121.

21. *Ibid.*, p. 120.

22. Así Von Rad, *op. cit.*, p. 239.

de la promesa se iniciaba en ella. Tal vez Agar reconocía que era extranjera y esclava, pero sabía también que el gran rey Amenemes I no fue de sangre real como lo anunció la profecía de Neferty[23] y sin embargo fundó la XII Dinastía de Egipto. Posiblemente Agar pensó que Abraham estaba de su lado y no hacía caso de las leyes. Pero Sara exige que se apliquen. En el verso 5 Sara evoca una fórmula jurídica para pedir protección legal:[24] "mi agravio recaiga sobre ti; yo puse mi esclava en tu seno, pero al verse ella encinta me mira con desprecio. . .".

El Código Hamurabi penaba a las esclavas que al pasar a concubinas se igualaban a la esposa. La primera parte de esta norma no encaja con Sara, pero la segunda sí:

> *Una sacerdotisa del rango de naditum que está libre para casarse pero no para tener hijos, da a su esposo una esclava para darle hijos. Si la concubina trata de arrogarse una posición de igualdad con su patrona, la esposa deberá degradarla a su status original de esclava; pero no podrá venderla a otros.* (Cod. Ham. 146)[25].

Sara ve amenazados sus derechos de esposa y patrona. Prefiere conservar su status de Señora antes de conservar al hijo de Abraham, quien también era suyo según las normas.[26]

Abraham obedece a Sara y a la ley antes que los sentimientos de Agar y los suyos, por su futuro hijo. Agar sale perdiendo. Abraham rompe relaciones con Agar y la entrega a Sara. Agar es degradada a su antiguo status de sierva. Sara no se conformó con eso. No la echó porque la ley (Cód. Ham. 146) lo prohibía en esas circunstancias, pero "dio en maltratarla con violencia (*ana*), v. 6, a tal grado que Agar huye desafiando todos los peligros del desierto.

Si Sara la oprimió más que nunca es porque quizás Agar se resistió. Para Agar era inaceptable volver a su antigua situación jurídica. Rechaza la esclavitud. No hace nada por granjearse a su patrona, por someterse a ella. La rebeldía de Agar se da a tal extremo que prefiere morir en el desierto. A Agar le quedaban dos alternativas: someterse a Sara y soportar sus golpes y humillaciones, o morir en el desierto. Agar elige la segunda. Huye.[27]

### 2.3 Agar e Ismael, marginados de la historia (Gn. 21)

En el capítulo 21, unido con el 16 por medio del verso 9, se da la patética escena de la expulsión de Agar e Ismael. Es una escena común entre las empleadas domésticas de nuestros pueblos. La muchacha es echada de la casa por tener un hijo con el patrón, no por iniciativa de ella; es tomada como objeto y echada.

Hay una gran fiesta. Sara está feliz porque su hijo propio, Isaac, ha sido destetado; pasó los primeros tres años de vida, tiempo acostumbrado para el destete. Todos están felices porque el segundo hijo del patriarca ya pasó los mayores riesgos de muerte infantil, y entra a una nueva etapa de vida. Los hermanitos Ismael e Isaac juegan[28] inocentemente.

Este cuadro de los niños le hace recor-

---

23. E. Cassin, *op. cit.*, p. 272.

24. Von Rad, *op. cit.*, p. 235.

25. Speiser, *op. cit.*, p. 120.

26. Schökel y Mateos. *Pentateuco I, Génesis y Exodo* (Madrid: Cristiandad, 1970), p. 74.

27. En este capítulo 16 Agar no regresa y da a luz en el desierto. El v. 9 es una inserción posterior hecha con el fin de darle continuidad al relato en el capítulo 21. Cp. Von Rad, Skinner, Speiser, Schökel y otros.

28. Texto hebreo: "vio a Ismael jugando"; los LXX agregan "con su hijo". La mayoría de los estudiosos sigue los LXX.

dar a Sara que ya no necesita de Ismael, su hijo adoptivo. Su propio hijo Isaac ya pasó los peligros de la infancia. Ismael, el hijo de Abraham, pero no de Sara, debe irse para no compartir la herencia con Isaac.

El comportamiento de Sara es egoísta y cruel, y tenemos que reconocerlo. Algunos comentarios han tratado de suavizar este comportamiento. Se ha dicho que Ismael no jugaba con Isaac, sino que se mofaba[29] de él, y eso disgustó a su madre Sara. Sin embargo, como dice Speiser,"no hay nada en el texto que sugiera que Ismael estuviera abusando de Isaac; es un motivo deducido por lectores que se esfuerzan por suavizar el comportamiento de Sara".[30]

Este texto presenta un problema en cuanto a la edad de Ismael. Obviamente el narrador (elohista) le asigna una edad poco mayor que la de Isaac, pues Abraham, cuando los despide, lo coloca en el hombro de Agar (v. 14) y más tarde Agar en el desierto lo acuesta bajo una mata (v. 15). Sin embargo, siguiendo la cronología de la fuente sacerdotal (P), el chico aquí debería tener unos 17 años.

Esto también ha sido empleado como argumento para disculpar a Sara de su crueldad. Si Ismael tiene 17 años y siempre pasa molestando y burlándose del pequeño Isaac, se ve natural que la madre reacione protegiendo a su hijo. Pero nuestro relato elohista pinta un tierno cuadro de dos chicos jugando durante la fiesta; por ello resalta más el egoísmo de Sara. Sara actúa así porque quiere ser la única señora, esposa y madre de la descendencia prometida, del heredero, y no porque tenga más visión que Abraham o siga los planes de Dios más de cerca, como se ha dicho frecuentemente. Dios la deja actuar porque tiene otros planes para Agar, mejores que los que le esperan en la casa del patriarca.

En este capítulo, Agar no es criada de Sara, sino una esclava de la casa que llegó a ser concubina; por lo tanto, Sara le pide a Abraham, el jefe del clan, que la eche de la casa junto con su hijo:

> *y dijo a Abraham: "despide a esa criada y a su hijo, pues no va a heredar el hijo de esa criada juntamente con mi hijo Isaac".* (Gn. 21.10)

Sara no se refiere a Ismael como hijo de Abraham, sólo ve en él la sangre de la esclava egipcia; tampoco llama a Agar por su nombre, sino la llama "esa criada", frase despectiva. Sara, pues, subraya las desigualdades sociales. Ismael es diferente a Isaac, ya que es hijo de "esa criada", mientras que Isaac es el hijo de la señora de la casa.

La petición de Sara a Abraham va contra la ley vigente de aquel tiempo. Aquí Sara rompe con la legalidad porque no le sirve. El hijo nacido de una esclava y de un amo es libre y no puede ser echado de la casa. La legislación que regía en aquella región reconocía el derecho de elección en el hijo de la señora esposa, pero no el de la heredad; por lo tanto, el hijo de la esclava adoptado, en este caso Ismael, era igual a Isaac en cuanto a la heredad (Cód. Ham. 170). "Nadie puede cambiar esta legislación, ni la señora de la casa, y por ley jamás se podía echar al hijo de Agar".[31] Sara recurre a la legislación cuando le sirve, y rompe con ella cuando no le conviene.

Abraham en un primer momento se rehusó, pues amaba mucho a su hijo y tal vez también a Agar, que, dicho sea de paso, también podría ser una razón por la cual Sara actuaba con tanto celo.[32] Además, quizá Abraham no quería quebrantar la ley.

Por mandato del Angel del Señor, personaje que veremos más adelante, y no de Sara, Abraham los despide seguramente

29. La palabra hebrea *msajak* significa "jugar", "reir". Para que signifique burlarse de, mofarse, debe estar precedida por una *b*. Cp. Skinner, *op. cit.*, p. 322.

30. Speiser, *op. cit.*, p. 155.

31. Emanuelle Testa, *Genesi* (Roma: Ed. Pauline, 1972), p. 210.

32. Alonso Schökel y Mateos, *op. cit.*, p. 75.

muy a su pesar. El narrador describe una escena cargada de tristeza:

> *Levantóse, pues, Abraham de mañana, tomó pan y un odre de agua, y se lo dio a Agar, le puso al hombro el niño y los echó.* (v. 14)

Agar no era la misma altanera y rebelde del capítulo 16. Aquí da lástima verla dirigirse al desierto con su hijo. En este capítulo no huye por decisión propia, sino que cumple la voluntad de Sara y Abraham. Agar no se rebela ante esa injusticia, pero tampoco pide de favor que no la echen. En realidad ella sale a respirar una libertad mayor: ha recuperado a su hijo, ahora es la única dueña de él; ni Abraham ni Sara tienen derechos legales sobre el niño. Ella tendrá que luchar duro porque será madre y padre del muchacho, pero no será más objeto de nadie, mientras que Sara pertenecerá siempre a Abraham.

La intención de Sara era marginarlos de la historia e instalarse ella como única dueña de la descendencia de Abraham, pero la sangre de Abraham en Ismael, ¿quién la podrá borrar? Sólo si mueren en el desierto se acaba la amenaza para Sara.

### 2.4 Dios bendice a Agar e Ismael

Dos veces fue la esclava a parar al desierto y dos veces el Angel del Señor[33] la socorrió. La primera vez la encontró embarazada cerca de una fuente (16.7); la segunda, a punto de morir por falta de agua (21. 16). En ambas el Señor le dio sabios consejos y la bendijo.

Agar, en su primer encuentro con Dios, casi no lo cree; en su segundo, no lo duda, pues Dios la salva a ella y su hijo, cuando estaban a punto de morir.

La esclava Agar es la única mujer del Antiguo Testamento que tuvo la experiencia de una *teofanía* (manifestación de Dios), capítulo 16. Esto es sumamente revelador. Las teofanías las experimentaron los grandes hombres como Abraham, Moisés, Jacob, fundadores de la fe hebrea, pero, ¿una mujer esclava? ¿egipcia? ¿Cómo pudo también tener el privilegio de ver y hablar con el Señor? ¿Será sólo porque Dios se compadeció de ella en el desierto? Agar experimenta esta teofanía porque el Señor quiere indicar que estos oprimidos también son sus hijos cocreadores de la historia. Dios no les deja perderse en el desierto, ni morir sin dejar huella. Ellos tienen que vivir y crecer para desafiar perennemente a los que hacen la historia desde arriba, desde sus intereses. Deben vivir para ser parte de la historia y luchar por ser sujetos de ella.

En el capítulo 16, Agar cuando todavía no había nacido Ismael, se sorprende de que este Dios de los hebreos se fije en ella, en una criada, en una pagana, en una mujer. Dice "¿si será que he llegado a ver aquí las espaldas del que me ve?" (Biblia de Jerusalén). Tal vez a Agar nunca se le ocurrió que un Dios se le acercara por ser esclava. Por eso no está muy segura si lo que experimentó fue cierto. Quizás se pregunta: ¿de verdad me ve, me cuida, le intereso? Estoy fuera del clan abrahámico.

Curiosamente Agar le pone un nombre a Dios; lo llama el Dios que ve,[34] porque este Dios vio su opresión y le ofreció grandes planes para el futuro de su hijo.

Cuando el Angel del Señor la encuentra en el desierto, seguramente desorientada, le pregunta: Agar, esclava de Sarai! ¿de dónde vienes y a dónde vas? Estas no son simples palabras retóricas; están cargadas de sentido.[35] Abarcan la totalidad

---

33. En hebreo *mal'ak*, mensajero. El ángel de Yahvé o Elohim "personaliza la palabra y acción de Dios, que Dios dirige a la tierra", Westermann y Jenni, *Diccionario Teológico*, Manual del A.T.I. (Madrid: Cristiandad, 1978), p. 1232. Para Von Rad, aquí no hay diferencias entre el Angel del Señor y el propio Yahvé, *op. cit.*, p. 246.

34. La frase hebrea presenta problemas de traducción. Estamos siguiendo la traducción de la Biblia de Jerusalén.

35. Von Rad, *op. cit.*, p. 237.

de su vida. "De dónde vienes" invoca una reflexión de su pasado: connota las preguntas ¿cómo has vivido tu vida, en la casa de Abraham y Sara, qué has hecho de ella, qué piensas de tu pasado, qué has hecho contigo misma, qué te han hecho? "A dónde vas" connota una reflexión hacia el futuro: ¿cuáles son tus planes, cuál es tu esperanza, tu utopía, en qué crees?

Agar sólo contesta la primera pregunta, en forma honesta y valiente: voy huyendo de mi patrona, Sarai!.Con ello expresa su rechazo a la esclavitud, a su vida pasada, a los maltratos de su jefa. En cuanto a la segunda pregunta, Agar guarda silencio, no sabe qué decir, ni hacer, está desorientada; no tuvo tiempo de hacer planes, sencillamente huyó de la opresión.

El v. 9 del capítulo 16 desconcierta en la trama. Los eruditos concuerdan en que es una inserción posterior.[36] No por ello se puede dejar de lado; estamos releyendo el texto en su redacción final, y canónicamente de manera que debemos interpretar estas palabras de acuerdo a la relectura.

El Angel del Señor aconseja que regrese y se someta a Sara, su antigua patrona de quien ya se había liberado. ¡Vaya consejo del Señor, poniéndose del lado de los opresores! pensaría Agar, y también nosotros. Entendido así, no va con el texto. Los planes del Señor no son que Agar vuelva a la opresión, ni tampoco como algunos afirman, la hace volver porque "Yahvé no tolera el quebrantamiento de los ordenamientos legales"[37]. Lo que Dios quiere es que se salven ella y el niño y el único camino posible, por ahora, no es el destierro, sino el regreso a la casa de Abraham. Ismael todavía no nacía; los tres primeros años de vida eran cruciales para su existencia; Ismael debía pasar todos los peligros de muerte comunes antes del destete. Agar debe esperar un poco más, porque, además, Ismael debe nacer en la casa de Abraham para poder mostrar su primogenitura (Dt. 21.15-17) y para entrar en la alianza por medio de la circuncisión (capítulo 17). Esto le garantizará participar en la historia de la salvación y le dará derecho de presentarse también como heredero de Abraham.

Para Agar seguramente no fue fácil aceptar esta propuesta del Señor, pero éste agrega:

> *Multiplicaré de tal modo tu descendencia que por su gran multitud no podrá contarse.* (16.10)

Para el cumplimiento de esta promesa habría primero que asegurar la vida del hijo.

El Señor se la garantiza anunciándole de antemano su nombre y lo que será y hará en la historia.

Todo ello se debe a que Yahvé ha visto su aflicción. Las palabras del v. 11, "porque Yahvé ha oído tu aflicción", nos recuerdan las palabras de Dios a Moisés sobre la vida de los hebreos en Egipto: "he escuchado su clamor en presencia de sus opresores; pues ya conozco sus sufrimientos" (Ex. 3.7). Curiosamente en nuestro relato los sujetos están invertidos. Aquí son los hebreos acomodados los que oprimen a una egipcia esclava.

Es significativa la manera como el Señor se dirige a Agar, pues utiliza la forma clásica de "anunciación"[38] Aparecen los elementos de la concepción: (Mira, que has concebido), el nacimiento:(y darás a luz un hijo), el nombre del niño (al que llamarás Ismael), el significado del nombre (porque Yahvé ha oído tu [aflicción]), y el futuro del hijo (Será un onagro humano, su mano contra todos y la mano de todos contra él; y enfrente de todos sus hermanos plantará su tienda).

¿No nos recuerda la anunciación de María, quien se llama a sí misma esclava, humilde sierva del Señor?

El segundo encuentro que Agar experi-

---

36. Cp. nota 26.

37. Así opina Von Rad, *op. cit.*, p. 237.

38. Alonso Schökel y Mateos, *op. cit.*, p. 76.

menta con el Señor ocurre en el capítulo 21, en el cual aparece Ismael. Esta escena es más triste. Agar no tiene agua, y su hijo está a punto de morir de sed. En el 16, el Señor inicia el diálogo; aquí Agar toma la iniciativa llorando a gritos, porque no quiere ver morir al niño, a quien lo puso lejos de su vista, bajo una mata. (v. 15).

Agar grita con desesperación, sin ninguna pizca de esperanza. El Señor entonces le habla desde los cielos (estilo elohista) y le pregunta, ¿qué te pasa Agar? No le pregunta ni por el pasado ni por el futuro, sino por el presente. Su presente es de agonía, mezclada con angustia y desesperación. En el capítulo 16 Agar huyó por decisión propia, contaba con una fuente de agua y la acompañó una teofanía. Ahora está en el desierto sola, con su hijo casi muerto, sin posibilidades de volver al clan porque fue echada, sin una fuente para beber. Por eso es su ahora, su hoy, su presente, grita con desesperación. No piensa ni en el pasado ni en el futuro, sino en el agua para que el chico y ella vivan.

—¿Qué te pasa, Agar?

Agar no contesta, o porque el Señor no le dio oportunidad de hablar o porque su situación lo dice todo y los silencios hablan más.

El Señor en su solidaridad la reconforta:

> *No temas, porque Dios ha oído la voz del chico donde está. ¡Arriba! Levanta al chico y tenle la mano, porque he de convertirle en una gran nación.* (v. 18)

No le da el agua de inmediato, sino que antes le infunde valor, coraje, ánimo, esperanza. Dios ha oído la voz del niño Ismael, por eso se llama Ismael, porque siempre está y estará Dios presto para oír los lloros del hijo de la esclava. Ismael significa en hebreo "Dios oye", y Dios oirá siempre a los chicos como Ismael que agonizan por causa de la injusticia.

Agar tiene que dejar de gritar a costa de lo que fuere. Deberá levantarse y levantar al chico para luchar contra las inclemencias del desierto. Debe asir la mano del hijo con fuerza, es decir, darle apoyo, coraje.[39] Este era el trabajo del padre en el antiguo oriente; en nuestro relato es Agar, la madre, quien tiene que luchar sola, con mano segura, para salir adelante y fundar una descendencia. Agar le busca esposa (v. 21). Ella es como muchas mujeres latinoamericanas pobres, quienes al ser abandonadas por sus maridos velan doblemente sin descanso por su familia.

Dios logra infundirle un soplo de esperanza a Agar; Agar revive; Dios le abrió los ojos (v. 19a) y ella fue capaz de ver un pozo de agua (v. 19b). Fue, llenó el odre de agua y dio de beber al chico (19c).

Ismael crecerá, dice la anunciación, y será un "onagro humano" (16.12), literalmente significa un asno salvaje humano. Es decir, Ismael será uno que no se dejará dominar, domesticar. Su madre lo formará así. No será esclavo como Agar; será libre en el desierto y un gran arquero (21.20). Estas eran grandes cualidades para los habitantes del antiguo oriente.[40] Le costará sobrevivir en el camino entre Egipto e Israel. Se reirán de él, [41] pero él no renunciará a su vida de beduino. "Su mano estará contra todos y todos contra él" (16.12), pero logrará plantar su tienda enfrente de todos sus hermanos. Nadie lo podrá ignorar, y todos sabrán la gran injusticia que se cometió contra él y su madre al intentar borrarlos de la historia.

---

39. Speiser, *op. cit.*, p. 157.

40. Von Rad, *op. cit.*, p. 237.

41. Hay una leyenda egipcia que se burla de la bravura de un tal Qadardi. Seguramente la utilizó el redactor egipcio para mofarse de la historia de los ismaelitas. Nótese el parecido con el descendiente ismaelita Qader. La leyenda trata de un fugitivo de la guerra que, lleno de miedo, se embiste con un animal salvaje precisamente debajo de una mata en el desierto. Emanuelle Testa, *op. cit.*, p. 212.

Por fin Agar y su hijo serán libres de los opresores egipcios y de los discriminadores hebreos. Sólo estarán unidos a Yahvé, el Señor, por medio del pacto de la circuncisión (capítulo 17) y por causa de su nombre Ismael, "Dios oye", pues siempre estará Dios dispuesto a socorrerlos en su nueva vida.

Los pobres complican la historia de la salvación, pero la acción de Dios en su favor nos enseña que esa historia conocida entre nosotros debe ser reconstruida.

*Vida y Pensamiento*. Vol. 3, Nos 1 y 2. 1983.
San José, Costa Rica Seminario Bíblico Latinoamericano.

# Misión y liberación. La proclamación del jubileo en el mensaje de Jesús y en la misión cristiana hoy

*Mortimer Arias*

Al fin, después de más de un siglo de silencio casi absoluto, la erudición bíblica empieza a reconocer que el mensaje inaugural de Jesús en Nazareth (Lucas 4:16ss) fue una proclamación del jubileo. Por lo menos, fue una proclamación inspirada en la antigua legislación del año del jubileo y en los mensajes jubileicos de los profetas, por medio de la cual Jesús anunció la llegada del Reino de Dios en su propia vida, ministerio y misión (Lucas 4:43).

Este redescubrimiento bíblico tiene importancia fundamental, no sólo para una mejor comprensión del mensaje y la misión de Jesús, sino también para una más amplia visión de la misión cristiana en el día de hoy, en la perspectiva del Reino de Dios.

## El jubileo: un paradigma para la misión.

El paradigma del jubileo, que vamos a examinar a lo largo de este artículo, puede ser sumamente fecundo como inspiración y horizonte para la misión cristiana en nuestros tiempos, cuando se trata de recuperar la totalidad del mensaje y del mandato bíblico, y de reformular la misión en términos relevantes a la dramática búsqueda contemporánea de liberación humana, de vida en plenitud, y hasta de sobrevivencia de la vida sobre el planeta.

En los años recientes, se han recuperado algunos paradigmas y claves bíblicas para describir la misión. Por ejemplo, el concepto de "apostolado", con todas sus implicaciones; o la idea de un Dios misionero (el Dios que inicia el movimiento misionero desde la Trinidad); o de la Misión de Dios (*Missio Dei*) a la que estamos llamados a acompañar. Hans Hoeckendijk, reconocido misionólogo holandés, promovió el riquísimo paradigma bíblico del *shalom* (la paz de Dios, el bienestar y armonía en todas las relaciones y dimensiones de la vida, la plenitud). Más recientemente ha sido descubierto el paradigma del Exodo, recuperando la clave liberadora del mensaje bíblico y de la misión cristiana. Sin embargo, hasta ahora no se ha tomado el paradigma del Jubileo para una visión panorámica de una misión integral, con raíces bíblicas en el Antiguo y Nuevo Testamento, y enmarcado en el mensaje abarcante de Jesús sobre el Reino de Dios.

Quizás ha llegado el momento de aprovechar los nuevos recursos disponibles de la erudición bíblica y de la nueva hermenéutica, para recuperar la temática del Jubileo, con todas sus incitaciones y desafíos para la misión en el mundo de hoy. Ya algunos se han anticipado a los eruditos para sacar conclusiones del Jubileo para la ética social cristiana, como el pacifista francés André Trocmé, con su libro *Jesus et la révolution non-violente*, y el profesor menonita de ética, John H. Yoder, quien sigue a Trocmé de cerca en su difundido libro en

---

*El Rev. Mortimer Arias, de la Iglesia Evangélica Metodista de Bolivia, participó en el Seminario Bíblico Latinoamericano como profesor visitante durante el primer semestre de 1983.*

inglés: *La Política de Jesús.* La Conferencia de Misión Mundial y Evangelización de Melbourne tomó en serio la perspectiva del Reino de Dios para la misión, sin embargo el paradigma del jubileo todavía no aparece en sus estudios y despachos. Con la notable excepción del conocido misionero y evangelista, ya fallecido, E. Stanley Jones, con su famoso libro escrito hace casi cincuenta años, *Cristo y el Comunismo,* la visión jubileica del mensaje inaugural de Jesús no ha sido tomada como base para una formulación sistemática de la misión cristiana.

Y, sin embargo, a primera vista no más, el tema del jubileo se presenta como un foco donde convergen los polos dialécticos de la fe y la praxis cristianas: la creación y la redención, la gracia de Dios y la acción humana, la escatología y la historia, la liberación y la conservación, lo espiritual y lo social, la justificación y la liberación, la liberación del hombre y de la naturaleza, el Reino de Dios y la ciudad humana, la misión y la construcción y reconstrucción del mundo.

**El mensaje programático de Jesús en Nazaret**

El mensaje inaugural de Jesús en Nazareth, especialmente los versículos 4:18-19, han sido bastante populares en la predicación y los documentos cristianos relativos a la liberación de los oprimidos en nuestros países de América Latina. Sin embargo, no se ha hecho, que sepamos, un trabajo exegético serio sobre ese pasaje, con la excepción, quizás, del profesor Tomás Hanks, en su fascinante libro *Opresión, Pobreza y Liberación,* un notable ejemplo de cuán liberada y liberadora puede ser una exégesis auténticamente bíblica, científica y abierta a la realidad.

Se reconoce hoy, en los estudios lucanos, que Lucas 4:14-44, es el prólogo programático de toda la obra literaria y teológica de Lucas, comenzando con el mensaje inaugural de Jesús, anunciando el Reino de Dios en Nazareth y alrededores, (4:43) continuando con su ministerio, pasión y resurección totalmente enmarcados en el Reino (Hechos 1:3), y culminando con el anuncio del Reino por Pablo "desde la mañana hasta la tarde", "abiertamente y sin impedimento" por dos años en la propia capital de los césares (Hechos 28.23,31). Que este mensaje programático de Jesús, colocado en la sinagoga de Nazaret, no es simplemente una construcción literaria de Lucas, se puede ver por el evangelio de Marcos, que también abre el telón del ministerio de Jesús con su proclamación de la llegada del Reino:

> *"Jesús vino a Galilea predicando el evangelio del Reino de Dios, diciendo: El tiempo se ha cumplido, y el reino de Dios se ha acercado; arrepentíos y creed al evangelio"* (Marcos 1:14-15).

Lo mismo es confirmado por Mateo: "Y recorrió Jesús toda Galilea, enseñando en las sinagogas de ellos, y predicando el evangelio del Reino" (4:23). Lo que sí debemos a Lucas es este detalle fundamental de la ligazón que hace Jesús entre el mensaje del Reino que ha llegado y la proclamación del jubileo, "del año aceptable del Señor", tomado del profeta Isaías. Así, pues, para Jesús mismo, el mensaje de Nazaret tiene un carácter definitorio de su mensaje total y su misión:

> *"Es necesario que también a otras ciudades anuncie el evangelio del reino de Dios; porque para esto he sido enviado"* (Lucas 4.43).

Jesús vino a anunciar y a inaugurar el Reino de Dios entre los hombres, y lo hizo con el lenguaje de la proclamación del año del jubileo. Esta era su misión, definida por él mismo. No se nos puede escapar la importancia de este hecho para revisar y definir nuestra propia misión en el día de hoy, desde una perspectiva bíblica y evangélica.

Jesús comienza su misión con un anuncio jubilar:

> *"Vino a Nazaret donde se había criado;*
> *y en el día de reposo entró en la sina-*

*goga conforme a su costumbre,*
*y se levantó a leer. Y se le dio el libro del profeta Isaías;*
*y habiendo abierto el libro, halló el lugar donde estaba escrito:*

*El Espíritu del Señor está sobre mí,*
*Por cuanto me ha ungido*
*para dar buenas nuevas a los pobres;*
*me ha enviado a sanar a los quebrantados de corazón;*
*a pregonar libertad a los cautivos,*
*y vista a los ciegos;* (Isaías 61.1)
*a poner en libertad a los oprimidos;* (Isaías 58.6)
*a proclamar el año agradable del Señor.* (Isaías 61.2a)

*Y enrollando el libro, lo dio al ministro, y se sentó; y los ojos de todos estaban fijos en él. Y comenzó a decirles:*

*Hoy se ha cumplido esta Escritura delante de vosotros,* (Lucas 4.16-21)

Esta fue la primera revelación que Jesús hizo de su identidad y su misión. Citando de Isaías 61.1-2 y 58.6, Jesús se identifica a sí mismo con el profeta-heraldo (hebreo: *mebasser*), ungido por el Espíritu del Señor para "anunciar el año favorable del Señor" (jubileo). Este es lenguaje jubileico, vestido con las visiones y promesas mesiánicas y escatológicas del profeta Isaías después de las amargas experiencias del exilio. Y ahora, Jesús, se planta en la sinagoga de Nazaret y sella su lectura del pasaje con la increíble afirmación de que tales promesas y esperanzas, relativas al Fin de los Tiempos, se están cumpliendo ahí mismo, delante de ellos, en ese momento, en su propia persona. "¡Hoy se ha *cumplido* esta Escritura en vuestros oídos!".

**La hermenéutica de Jesús**

Podemos sentir el hechizo del momento. Lucas nos da un par de indicios sugestivos de la atmósfera aquel día en la sinagoga: "los ojos de todos estaban fijos en él", "y todos daban buen testimonio de él, y estaban maravillados de las palabras de gracia que salían de su boca".

La reacción era un tanto embigua: estaban complacidos, sorprendidos y perplejos, ante la afirmación de Jesús de que en ese día se estaba cumpliendo ese pasaje clave y familiar de la Escritura: "y decían: ¿No es éste el hijo de José?". No era para menos, Jesús se estaba aplicando a sí mismo lo que los profetas y maestros de Qumram esperaban habría de cumplirse con la llegada apocalíptica del propio Melquisedec, rodeado de su corte celestial (*elohim*), en la consumación de los tiempos, con la destrucción de las fuerzas de las tinieblas y el triunfo de los hijos de la luz, representados por la propia comunidad de Qumram.

Estaban sorprendidos y perplejos, todavía eran una comunidad receptiva. Pero lo que en el versículo 22 era perplejidad complacida se transforma en el versículo 29, siete versículos más abajo, en ira amenazante:

*Al oír estas cosas, todos en la sinagoga se llenaron de ira;*
*y levantándose, le echaron fuera de la ciudad,*
*y le llevaron a la cumbre del monte sobre el cual estaba asentada la ciudad, para despeñarle. . .* (Lucas 4.28.29).

La congregación de parientes, amigos y paisanos de Jesús se transforma en un pelotón de ejecución. ¿Qué fue lo que convirtió una congregación receptiva en una turba enfurecida? No fue otra cosa que la hermenéutica de Jesús.

James A Sanders, uno de los destacados hermeneutas contemporáneos que se ha concentrado en las relaciones de Isaías y Lucas, concluye que no fue la sabiduría o las obras de Jesús que ofendieron a la gente, sino la particular aplicación que Jesús hizo del pasaje de Isaías a sí mismo. Fue la hermenéutica profética de Jesús, cuestionando las expectativas de su gente, y desafiando sus prejuicios favoritos sobre Israel, y sus ideas excluyentes en relación con los gentiles o "paganos". Sanders

muestra que hay dos tipos de hermenéutica: la *constitutiva,* que tiende a reforzar las ideas del grupo, a confirmarles en sus creencias, a identificarles con los buenos, los santos, los salvos; y la hermenéutica *profética,* que cuestiona, confronta, y lleva a la identificación con los que están en riesgo delante de Dios o en abierta desobediencia de su voluntad. La primera era la hermenéutica típica de los rabinos y los sectarios apocalipticistas de Qumram, con respecto a las visiones escatológicas de Isaías, inspiradas en el jubileo. La segunda, es la hermenéutica de los profetas, con cuya suerte Jesús se identifica al recordar a sus paisanos que "ningún profeta es acepto en su propia tierra" (4.24).

Jesús muestra a su pueblo, en su hermenéutica propia, el sorpresivo obrar de Dios en el mundo pagano, favoreciendo a los que se considera "afuera", más allá de las fronteras del pueblo escogido de Dios. Por haber desembocado en esta dimensión universalista de su proclamación del jubileo, en su anuncio del "año aceptable (o de la aceptación) del Señor", casi le despeñaron del cerro y le lapidaron, y Jesús tuvo que irse de Nazaret para no volver nunca más.

En realidad, el rechazo de Jesús en Nazaret, que casi termina en una prematura tragedia —una "cruz" anticipada en su propio pueblo— pasa a ser para la iglesia naciente un símbolo y presagio del rechazo de la misión cristiana por parte de Israel, y la definitiva proyección de aquella hacia los gentiles.

Así, pues, hay aquí, en este período programático, mucho más de lo que pueda parecer a simple vista.

Se ha sugerido que a Jesús le dieron para que leyera el pasaje que correspondía al leccionario del día, y también se piensa a veces que Jesús "encontró" o "halló" (vs. 17) por casualidad el lugar desde donde hizo su lectura. Pero no hay nada casual aquí. Jesús escoge el pasaje y lo comenta con toda intención y deliberación. Su mensaje en la sinagoga es totalmente consistente, además, con su mensaje total sobre el Reino de Dios, y con su propia interpretación de sí mismo y su misión, así como la variedad de motivos jubilares en los evangelios, especialmente en Lucas.

La libertad de Jesús para usar e interpretar las Escrituras ha dejado perplejos no sólo a sus contemporáneos sino a los eruditos e intérpretes a través de los siglos. Por ejemplo, Jesús se detuvo en su cita de Isaías 61:1-2, en la mitad del versículo 2, suprimiendo la referencia al "día de la venganza de nuestro Dios" y concluyendo, como el clímax de su mensaje con las palabras: "proclamar el año favorable del Señor". Pero entre tanto, le insertó, como en un "collage", la proclamación jubilar del Día de la Expiación en Isaías 58:6: "a poner en libertad a los oprimidos". Es clarísimo el énfasis en la gracia del jubileo ("año aceptable" o "agradable" o "favorable") más que en el juicio, que en este caso (Jesús habla del juicio en otras ocasiones) queda relegado al trasfondo del mensaje original de Isaías.

Tomás Hanks ha demostrado, convincentemente me parece a mí, que Isaías 58 es también una elaboración del tema del jubileo, ya que está dedicado al "verdadero ayuno" del "Día de Expiación", con el cual comienza el Año del Jubileo (*Opresión, pobreza y liberación: reflexiones bíblicas.* Miami: Caribe, 1982. p. 33). Y ese "ayuno y día agradable al Señor" no consiste en otra cosa que "desatar las ligaduras de impiedad, soltar las cargas de opresión, dejar ir libres a los quebrantados y romper todo yugo", "partir el pan con el hambriento, a los pobres errantes albergarlos en tu casa, cubrir al desnudo y no esconderse del hermano". ¡Todas éstas son acciones humanas en respuesta a la gracia jubilar del Señor!

Pues bien, toda esta plataforma misionera de Jesús en Lucas 4, está empapada de lenguaje jubileico y de proyecciones escatológicas inspiradas en el Jubileo. Por ejemplo, "pregonar libertad a los cautivos", de Isaías 61.1, está tomado del libro de Levítico 25:10, donde se establece el Año del Jubileo: "Y santificaréis el año Cincuenta, y *pregonaréis libertad* en la tierra a todos sus moradores; ese año os será de *jubileo. . .*"

Del mismo modo, el "anunciar buenas

nuevas a los pobres", está íntimamente relacionado con las disposiciones de las leyes sabáticas y jubilares, así como en las proclamaciones de los profetas en las líneas del jubileo.

Pero el hilo de oro en todos los pasajes relativos al jubileo, y que se concentra en el mensaje de Jesús en Nazaret, es el *anuncio de una liberación total.* La palabra hebrea para liberación (*deror*) se usa sólo 7 veces en todo el Antiguo Testamento y siempre en pasajes relativos al tema del jubileo. Es el término técnico que usan los profetas para apuntar al año del jubileo como un año de libertad y liberación (Jeremías 34.8, 15, 17; Ezequiel 46.7; Is. 61.1). La palabra griega para "liberación" o "libertad" (*afesis*) se usa 50 veces en la versión griega del Antiguo Testamento, la Septuaginta, y nada menos que 22 veces de esas exclusivamente en los capítulos 25 y 27 de Levítico, en pasajes del jubileo. "Liberación" (*afesis*) es la palabra clave con la que Jesús pone juntos Is. 61.1-2 y 58.6 en su mensaje inaugural.

Lo mismo puede decirse de la expresión "año favorable del Señor" que se convierte en un sinónimo de Jubileo y de los tiempos mesiánicos.

Así, pues, no hay nada casual en la hermenéutica y proclamación de Jesús. Todo es absolutamente intencional para revelar el sentido de su misión y el contenido y alcance de su mensaje del Reino de Dios. Por lo tanto, se trata de un pasaje fundamental para definir la misión de la Iglesia en el día de hoy.

¿Cuál es, entonces, el sentido del Año del Jubileo, y las implicaciones de los motivos jubilares en el Antiguo y Nuevo Testamento?

**El Año del Jubileo**

"Jubileo" viene de *yobel,* la palabra hebrea que designa al cuerno de ciervo con el cual se proclamaba el comienzo del Año del Jubileo (Ex. 19.3), cada 49 (0 50) años, de acuerdo a las prescripciones sobre las "siete semanas de años" de Levítico 25.8-12.

La provisión central del Código del Jubileo era el retorno periódico de los israelitas a la tierra de sus familias y tribus (Lev. 25:13, 28, 31). Obviamente una provisión fundamental para preservar la democracia agraria original de Israel, o la sociedad justa y fraternal (*mispath*) proyectada en el Pacto y fundamentada en la justicia (*tsedeq*) del Dios liberador y proveedor de su pueblo. Una provisión que buscaba corregir la injusticia de hecho, la situación de los campesinos pobres (mejor dicho empobrecidos), siempre expuestos a perder sus tierras para pagar los impuestos, especialmente en años de sequía y otros desastres naturales; o por deudas originadas en enfermedades y muertes; o en actos de violencia económica política y social como las expropiaciones reales o las invasiones de las naciones o imperios vecinos. Perder la tierra era perder la libertad —y la vida—. Era perder los medios de vida, la libertad y la dignidad de personas, la capacidad de ejercer plenamente su membresía o ciudadanía en el pueblo del Pacto y la Promesa. Sin tierra (y sin los elementos de trabajo, las semillas, los animales) no había libertad, y mucho menos justicia.

El Código de Santidad establecía también otras leyes de significación jubilar: 1) el descanso de la tierra en el "año sabático, cada siete años (Lev. 25.1-7,18-22); 2) el relativo valor de la tierra según los años de cosecha previos al Año del Jubileo (Lev. 25.14-17); 3) la posibilidad de siempre rescatar la tierra enajenada en cualquier momento, sin esperar al año del Jubileo, por el pariente más cercano del dueño original (Lev. 25.23-28); 4) la prohibición de usura y explotación del hermano empobrecido (Lev. 25.35-38); 5) la emancipación de los esclavos cada siete años, en cualquier año, sin esperar al año sabático o del jubileo (Lev. 25.39-43); y la redención o rescate (por compensación económica) del esclavo hebreo en cualquier momento (Lev. 25.47-53); 6) la liberación obligatoria e incondicional de los que todavía fueran esclavos en el Año del Jubileo (25.54-55).

A lo largo del capítulo resuenan como

redobles las solemnes palabras del Señor, sellando y subrayando cada mandato:

*Ejecutad mis estatutos, y guardad mis ordenanzas,*
*ponedlos por obra, y habitaréis en la tierra seguros. . .* (vs. 18).
*yo os enviaré bendición. . .*(vs. 21)

*La tierra no se venderá a perpetuidad, porque la tierra mía es;*
*pues vosotros extranjeros y forasteros sois para conmigo. . .* (vs. 23)

*Yo Jehová vuestro Dios,*
*que os saqué de la tierra de Egipto,*
*para daros la tierra de Canaán,*
*para ser vuestro Dios* (vs. 38)

*Porque son mis siervos,*
*los cuales yo saqué de la tierra de Egipto;*
*no serán vendidos a manera de esclavos* (vs. 42)

*¡Yo Jehová vuestro Dios!* (vs. 55)

El uso de la tierra quedaba garantizado por Dios mismo, pero no habría propiedad para nadie en perpetuidad. "La propiedad" —ha dicho Juan Pablo II— "tiene una hipoteca social". Este es lenguaje jubileico en nuestros días. Dios es el único Señor y Dueño, por lo tanto la tierra es para todos y la vida y la libertad son dones sagrados de Dios que deben respetarse.

Así, pues, el Jubileo era una revolución periódica, deseada por Dios, estatuida en la ley, proclamada por los profetas. Era un período de nivelación de las desigualdades acumuladas en la sociedad por el pecado humano, por el egoísmo, la ambición, la debilidad, la necesidad. Era un recurso para corregir y compensar los efectos del pecado personal y social en las relaciones humanas y en las estructuras de la sociedad. La acumulación de riquezas, con su escalamiento inevitable ("el dinero llama al dinero", "el rico se hace más rico y el pobre se hace más pobre") tenía un límite de tiempo y mecanismos legales (y religiosos) de redistribución. El Jubileo buscaba preservar la vida y los medios para la vida de todos, y hacer efectiva la justicia de Dios para con todo su pueblo. Era un período de nuevos comienzos, de gozo y celebración. Era una revolución: la revolución de Dios.

Esta visión aparece un poco utópica a nuestros ojos y sonaría como subversiva o demagógica a muchos oídos. Se pregunta si esta ley fue jamás aplicada. En realidad, es difícil probar que hubo una aplicación universal y general del Jubileo, en alguna etapa de la historia de Israel. Pero hay constancia de aplicaciones parciales y circunstanciales, tales como la emancipación de los esclavos bajo el rey Sedequías —por influencia del profeta Jeremías— durante los días del sitio de Jerusalén por los ejércitos babilonios (Jer. 34), o la cancelación de las deudas y el rescate de las hipotecas bajo Nehemías, al retorno del Exilio (Nehemías 5:1-13). La respuesta de los dueños de esclavos y de los prestamistas y terratenientes, aunque fuese forzada por las circunstancias, muestra que la ley y el espíritu del Jubileo no eran desconocidos y que en su momento tenían suficiente fuerza para apelar a la conciencia y promover un cambio radical y una nueva apertura.

En efecto, la legislación jubilar se encuentra en todos los estratos de la ley mosaica en el Antiguo Testamento, y los profetas Isaías (61.1; 58), Jeremías (34) y Ezequiel (46.17) hicieron proclamaciones de un nuevo Jubileo. Por ejemplo, en el libro de Exodo (Libro del Pacto), hay una provisión sobre la emancipación de esclavos cada siete años (21.2-6). No sólo la tierra tenían que vender los empobrecidos, sino a sí mismos y a menudo a sus propias familias. Pero la esclavitud de los hebreos no podía ser para toda la vida. La gente también, y no sólo su propiedad, debía ser redimible y mantener su derecho a la libertad. El año sabático debía realizarse cada siete años, dejando descansar la tierra, y permitiendo que los extranjeros, los pobres y aún las bestias, pudieran servirse libremente de lo que de suyo produjera la tierra. La motivación, entonces, no era sola-

mente ecológica —aunque hay una maravillosa intuición sobre la necesidad de rotación de cultivo para fertilizar la tierra y mantener el equilibrio vegetal, animal y humano. La motivación más profunda era la obediencia a la voluntad de Dios expresada en el Pacto, la gratitud por su portentosa liberación de la esclavitud en Egipto, y la preocupación por el mantenimiento de la vida, especialmente de los pobres que habían quedado sin tierra. "Para que los pobres de tu pueblo puedan comer", dice el Señor (Exodo 23:10-11).

También en la legislación revisada del Deuteronomio, hay disposiciones jubilares netas, además de su notable preocupación con "el pobre, el extranjero, el huérfano y la viuda". El capítulo 15, del cual cita Jesús en su diálogo con Judas cuando su ungimiento (Mateo 26.6-13; Marcos 14.3-9; Juan 12.1-8), y tan a menudo tergiversado en su interpretación sobre "los pobres") es un tratado en una cápsula de la responsabilidad social en la comunidad del pueblo de Dios. Una de las disposiciones más generosas y revolucionarias es la de la cancelación de las deudas, el "día de la remisión" o "del perdón" (*shemittah*) que también puede traducirse como "día de la liberación":

> *Cada siete años harás remisión. Y esta es la manera de la remisión: perdonará a su deudor todo aquél que hizo empréstito de su mano, con el cual obligó a su prójimo; no demandará más a su prójimo, o a su hermano, porque es proclamada la remisión de Jehová* (Deut. 15.1-2).

Se repite en Deuteronomio la disposición sobre la liberación de los esclavos, con un sugestivo agregado: "cuando lo despidieres libre, no le enviarás con las manos vacías. Le abastecerás liberalmente. . ." La legislación jubilar del Deuteronomio sabía que no hay verdadera libertad sin medios para trabajar y vivir, y que esclavo sin bienes, estaba condenado a caer de nuevo en esclavitud (15.12-14).

Aquí también, la memoria agradecida, la solidaridad fraternal y la soberanía de Dios sobre todas las cosas, son el fundamento de esta provisión jubilar: "Y te acordarás de que fuiste siervo. . . y que Jehová tu Dios te rescató; por tanto yo te mando esto hoy" (15.14-15).

**¿Cómo interpretar la proclamación de Jesús?**

Si la legislación jubilar y las proclamaciones jubilares de los profetas son el trasfondo del mensaje inaugural de Jesús, ¿cómo debemos interpretar su proclama de Nazaret?

1) Una forma muy común de interpretación es la de *espiritualizar* el mensaje. Es muy fácil. ¿Quiénes son los "pobres"? Los pobres en espíritu, naturalmente. ¿Quiénes son los "cautivos" o los "oprimidos"? Los cautivos y oprimidos espirituales. Y hay una gran verdad en esta interpretación. Lucas en su evangelio enfatiza una y otra vez la liberación del perdón de los pecados, y Pedro en su sermón en casa de Cornelio proclamó a Jesús que anduvo "haciendo bienes y liberando a los oprimidos del diablo" (Hechos 10.38). Nadie puede negar que, de acuerdo al evangelio predicado por Jesús, el pecado tiene sus raíces en el corazón humano y es la fuente de todos los males sociales. Pero, si hemos de ser fieles al testimonio total del evangelio, tenemos que ver todas las dimensiones del pecado: personal, social y estructural, porque, como Pablo dice, "nuestra lucha no es contra sangre y carne, sino contra principados, contra potestades, contra gobernadores de este mundo oscuro. . . (Efesios 6.12).

2) Junto con esta tendencia espiritualizante, que elude todos los problemas exegéticos y prácticos del mensaje de Jesús, tenemos también una *tendencia a generalizar,* a evitar toda referencia específica a situaciones humanas concretas. No nombramos los instrumentos humanos, institucionales o sistémicos que perpetúan la opresión de los "cautivos" y "oprimidos de hoy". No exorcisamos los poderes y demonios que obran en nuestra vida política,

social y económica. No desenmascaramos los ídolos de nuestra cultura y de nuestras ideologías subyacentes (y las más peligrosas son las ideologías inconscientes de los que creen no tener ideología y quieren dejar las cosas como están). No denunciamos los poderes que rigen nuestra mente y nuestras sociedades. . . Podemos, sí, hablar del pecado en general y de la liberación en general.

Pero, si Jesús sólo habló del pecado en general y de una liberación en general, sin ofender a nadie, ¿cómo se explica la reacción violenta y furiosa de sus oyentes que casi terminó con su vida y su misión en la primera presentación pública? ¿Cómo se explica la crucifixión? Nadie es crucificado por hablar del pecado en general y de la salvación en general, sin referencias específicas a la conducta de las personas, las instituciones y las sociedades. Como lo vemos hoy en América Latina, los más represivos regímenes y los dictadores con menos escrúpulos para disponer de la vida humana a través de la prisión, la tortura, el exilio y el asesinato anónimo, no tienen ningún problema con los predicadores que hablan del pecado en general (o de los vicios personales y familiares), sin tocar las realidades de esos gobiernos y sus sociedades. Al contrario, estarán muy felices de asistir a Desayunos Presidenciales y hablar de la fe de su mamá o su abuelita con estos buenos predicadores que "no se meten en política" y a los que no se les ocurrirá mencionar las torturas o la violación de derechos humanos. Si es necesario les facilitarán los estadios, los helicópteros y la televisión oficial para que realicen sus campañas multitudinarias.

Hay otra laguna en esta interpretación espiritualizante y globalizante del mensaje de Jesús. Como ha dicho muy bien Raymund Fung, de Hong Kong, nos dirigimos a las personas simplemente como *pecadoras*, pero no discernimos en los destinatarios de nuestro mensaje a las *víctimas del pecado* de los demás. Forzando un poco el lenguaje para tomar el sentido del inglés, "nos dirigimos a las personas como *transgresoras* (sinners) pero no como *transgredidas* (sinned-against). Jesús en su mensaje inaugural estaba hablando de los transgredidos, de las víctimas del pecado de los demás y de estructuras pecaminosas: pobres, cautivos, ciegos, oprimidos. . . Jesús vino con una oferta de gracia, "el año aceptable del Señor", a los que habían sido rechazados, victimizados, marginados, trayendo "las buenas nuevas a los quebrantados", a los abollados de la vida y la sociedad.

3) Por otra parte, también hay intentos de *interpretar literalmente* el mensaje inaugural de Jesús. André Trocmé, eticista francés, en su original libro ya citado, pensaba que Jesús literalmente estaba proclamando el año del Jubileo que, según el calendario judío, coincidiría con el año 26 de nuestra era. "Contrariamente a la interpretación tradicional" —dice Trocmé—, "Jesús intentó una revolución social basada en la ley mosaica del Jubileo." Esta revolución —continúa— tenía un carácter político". En su mensaje de Nazaret, Jesús hizo un llamado a poner en efecto el Jubileo, mediante "la expropiación" y la "liquidación del sistema de usura". Lo que Jesús exigía era nada menos que la "puesta en práctica" de las provisiones del Jubileo. (A lo largo del libro Trocmé presenta su evidencia sobre el lenguaje jubileico de Jesús en otras partes de los evangelios y las demandas jubilares de su ética social en el Sermón del Monte, en las parábolas, y en el llamado a los discípulos, así como en los encuentros personales con el Joven Rico, Zaqueo y otros).

Sin embargo, el aparente literalismo de Trocmé queda balanceado cuando percibimos que el autor francés considera el Jubileo "un momento de justicia" en una situación dada, "un signo premonitorio del Reino", de carácter histórico, temporal e incompleto. El autor de *La Revolución No-Violenta de Jesús* sugiere que una implementación periódica del Jubileo podría haber salvado a la humanidad de más de una "revolución sangrienta".

De todos modos, en lugar de reducir la proclamación de Jesús a una interpretación puramente espiritualista o materialista, podríamos intentar una visión misionera si-

guiendo el Jubileo como un paradigma, una parábola, un motivo, un signo, un axioma intermedio, o un horizonte, para la misión de la Iglesia hoy en día. En cierto modo, estamos hablando de la dinámica de una utopía, la utopía bíblica del Jubileo, a la que conocemos por su intención en el plan de Dios y a través de realizaciones e incitaciones parciales en la historia. Y que ahora nos confronta en el mensaje del Reino de Dios en Jesús.

Es Jesús mismo quien recupera la visión utópica y la hace parte de su proclamación y su misión.

**La misión como proclamación del Jubileo.**

¿Qué orientaciones misionológicas surgen del paradigma del Jubileo? Sólo podemos intentar aquí algunas sugerencias provisorias y esquemáticas.

*1. Misión es liberación.*

En la perspectiva del Reino de Dios y en línea con el Jubileo, la misión es proclamación de liberación total, el anuncio del Año de Liberación del Señor. Como hemos visto, el concepto de liberación (hebreo *deror,* griego *afesis*) es clave en el Jubileo. Liberación total: histórica y eterna, material y espiritual. Una liberación de las formas concretas de la opresión: el pecado personal (Día de la Expiación), la dominación económica (retorno a la tierra, cancelación de las deudas), explotación social (emancipación de esclavos), el hambre y la marginación (alimentos para los pobres y extranjeros). El perdón de los pecados es doble: de Dios y hacia el prójimo. Dios perdona el pecado y nosotros debemos perdonar a los que nos ofenden y los que nos deben (parábola del Siervo que no quiso perdonar, "perdónanos nuestras deudas así como nosotros perdonamos a los que nos deben"). Por otra parte, en el ministerio de Jesús, el perdón de los pecados iba acompañado de la restauración de la salud física y de las relaciones humanas quebrantadas (Marcos 2:1-12; Lucas 13.6; 19.1-10).

Por consiguiente, la misión no puede limitarse a la absolución o el anuncio del perdón de los pecados, al "poder de las llaves" por así decirlo (Mateo 16.18; 18.18; Juan 20.23). Como la Conferencia de Obispos de Medellín vio con claridad: se trata de liberar a los seres humanos de todas las formas de opresión que son los círculos del pecado, incluyendo las estructuras opresivas, a las que se describe como "situaciones de pecado".

El perdón de los pecados tiene también una dimensión social. Cuando fui interrogado por varias horas durante mi arbitraria detención por 37 días en mi país adoptivo, el oficial de inteligencia me preguntó en un momento: "¿Cuál es el rol de la iglesia para Ud., conciliador, subversivo o simplemente eclesiástico?". Yo empecé con la primera alternativa sugerida: "Naturalmente, la Iglesia tiene una misión de reconciliación. El perdón de los pecados no sólo se aplica a los individuos, también a las sociedades. Toda sociedad necesita el perdón, la amnistía, los nuevos comienzos. Es la única manera de romper el círculo infernal de la venganza y la retribución. Si hay algo que nuestra sociedad necesita, con una historia tan larga de persecución de enemigos políticos, de represión y exilios, esta cadena interminable en la que nos devoramos unos a otros como caníbales, es precisamente el perdón, la amnistía, los nuevos comienzos". Esta vez el oficial estaba de acuerdo conmigo: "Es verdad, y este ha sido el carisma humanitario de la Iglesia". No sólo la Iglesia necesita del perdón del Jubileo. En nuestro mundo de revoluciones violentas, masacres represivas, y amenazas de destrucción nuclear, cuando las grandes potencias están cogidas en el torbellino de ser "número uno" y tener la "capacidad de replicar primero", el perdón jubilar —los nuevos comienzos— es la única esperanza de la humanidad.

Pero proclamar la liberación total, incluye también el cambio de las situaciones insostenibles del orden económico internacional, las imposibles deudas externas de países que tienen bloqueadas toda su producción por decenios venideros para pagar intereses, el acaparamiento de la tierra por minorías poderosas en América Latina,

tan dramáticamente exhibido en la desgarradora situación de El Salvador.

Sin un Jubileo, sin tierras para los campesinos, no habrá verdadera libertad.

Las balas no van a resolver la situación de ese pueblo. Y las balotas tampoco. Y si la misión cristiana no incluye esto en su proclamación, el mundo lo reclamará. Esta fue parte de la agonía de la visita del Papa a Centroamérica. Los pueblos empobrecidos y oprimidos querían saber de qué lado estaba Su Santidad. Y no se iban a conformar con la promesa de algunas indulgencias en el Año Santo que estaba por declarar.

Misión es proclamación de liberación: total, integral.

2. *Misión como rectificación.*

En la perspectiva del Reino de Dios, y en línea con el paradigma del Jubileo, la misión significa proclamar la rectificación de las cosas tal como están, anunciar el Año de la Enmienda de Dios (que esto es lo que significa en una de sus acepciones la palabra "aceptable" y el concepto de "expiación"). La legislación del Jubileo fue hecha para enmendar, para nivelar, para restructurar, para corregir los efectos del pecado en la sociedad humana y hasta en las relaciones del hombre con la naturaleza. La sociedad necesita rectificación periódica y constantemente. Waldron Scott, que fuera Secretario General de la Asociación Mundial Evangélica (World Fellowship of Evangelicals), ha insistido precisamente en la necesidad de definir la misión como "rectificación", en su estimulante libro sobre la misión contemporánea: *Traerá Justicia (Bring Forth Justice).*

Esto es muy interesante, especialmente para nosotros los protestantes, que ponemos tanto énfasis en la "justificación" del pecador. ¡Justificación significa, literalmente, rectificación! Dios es el Gran Rectificador del mundo y de la historia. Es el Dios Poderoso del Magnificat de María que

*Quitó de los tronos a los poderosos,*
*y exaltó a los humildes.*
*A los hambrientos colmó de bienes*
*y a los ricos envió vacíos* (Lucas 1.52-53).

El anuncio del Reino de Dios, el nuevo Orden de Dios, la Gran Enmienda, viene con un llamado al arrepentimiento:

*El tiempo se ha cumplido;*
*el reino de Dios se ha acercado:*
*arrepiéntanse!* (Marcos 1.14-15)

No sólo arrepentimiento personal, también arrepentimiento social, institucional, nacional, poniendo todo y a todos en línea con el Reino de Dios que viene.

Misión es rectificación, una rectificación permanente. No hay orden social definitivo, no hay revolución final, excepto el Jubileo Final, en la consumación del Reino, cuando "Dios sea todo en todos".

No hay historia sin revolución. Si la revolución no se produce pacíficamente, entonces vendrá violentamente. La historia exige la rectificación de las injusticias, el mal no puede edificar un orden permanente. Ese es el mensaje del Jubileo. Estar en misión es estar en revolución. El Jubileo apunta a la revolución permanente de Dios y su Reino.

Naturalmente, esto nos plantea algunas dolorosas preguntas a los cristianos en cuanto a las revoluciones de nuestro tiempo. Se ha dicho que la revolución de América Latina se hará con los cristianos o contra ellos. Muchos cristianos han decidido que quieren ser parte de ella. No podemos evitar las opciones de una sociedad que experimenta cambios y demanda cambios radicales para estar en línea con los propósitos de Dios para con la humanidad. Toda revolución es ambigua e incompleta. Es temporal y superable. Pero no evitable. La cuestión es ¿en qué dirección va una revolución? ¿Contribuye a corregir por lo menos algunas injusticias, es un paso adelante en la línea del Jubileo, contribuye a preservar y mejorar la vida humana, trae alguna esperanza para los "pobres", "cautivos", "ciegos", "quebrantados" y "oprimidos" del Jubileo de Jesús?

A menos que a través de la legislación, la reforma agraria, las leyes sociales, la organización de los pobres, la restructuración económica con justicia y visión de futuro, den la oportunidad de nuevos comienzos para las grandes mayorías que sufren, seguiremos bajo la "violencia institucionalizada" de la que habló Medellín, "tentados a la violencia revolucionaria", y expuestos a la "violencia represiva" que se ha apoderado de tantos países de nuestra América. Frente al riesgo real de un colapso del sistema financiero mundial, los propios banqueros internacionales se han visto frente a la alternativa de un Jubileo (cancelación de deudas), para que el sistema pueda seguir operando y habilitando a los deudores del Tercer Mundo para seguir comprando y pagando. . . Los grandes financistas que siempre han hablado con horror de "la socialización de las ganancias", están hablando ahora de la "socialización de las pérdidas" (a través de financiaciones gubernamentales y del Fondo Monetario Internacional). Es que si no aprendemos a socializar las ganancias y las pérdidas para vivir en el espíritu del Jubileo, seremos forzados a socializar la catástrofe, de la que nadie podrá escaparse en un mundo como el nuestro. . .

La misión es rectificación. La Iglesia también necesita rectificarse una y otra vez ("semper reformanda"). La misión ha sido encomendada a una Iglesia Peregrina en medio de un mundo en permanente cambio. El desafío de la misión a los individuos, a las clases sociales, a las naciones, a las iglesias, sigue siendo: ¡Arrepentíos!

### *3. Misión es restauración.*

En la perspectiva del Reino de Dios, y en línea con el paradigma del Jubileo, misión es restauración, el anuncio del Año de la Nueva Creación de Dios. El Jubileo era una proclamación de renovación: la restauración de las vidas humanas, de sus relaciones y hasta de la naturaleza misma. La preservación de las vidas humanas, de sus relaciones y hasta de la naturaleza misma. La preservación de la vida humana y los recursos naturales para la vida de todas las criaturas, están en el centro mismo de la proclamación del Jubileo: justicia social y armonía ecológica. Como ha dicho Dean Freudenberger, profesor de misión mundial y Desarrollo de la Escuela de Teología de Claremont, USA: la responsabilidad humana se sintetiza en las cuestiones de "eco-justicia."

El Jubileo apunta hacia la empresa humano-divina de la preservación y liberación de la creación. La Iglesia de Cristo es parte de esta empresa de Dios con la humanidad. Nunca se ha visto tan claro como hoy el alcance del mandato del Génesis: "cuidar el huerto y trabajarlo", la delicada mayordomía de la creación, especialmente de este pequeño planeta Tierra, su ambiente y sus habitantes. La misión, en este contexto bíblico, no tiene fronteras, incluye todo lo que Dios ha creado (comp. Hechos 10.15). Cuando luchamos entonces, por la justicia y por la armonía ecológica en este Jardín de Dios, *también* estamos en misión. . . Especialmente, cuando nos consagramos, como Jesús, a la tarea de restauración de la vida humana, defensa de la vida humana, y proclamación de la vida en plenitud (Juan 10.10), como la que él vino a anunciar, al inaugurar el "año agradable del Señor".

En realidad, no hay cuestión más delicada en nuestros días que la cuestión de la vida. Por eso, la defensa de los derechos humanos adquiere tan grande prioridad. No es simplemente una cuestión de activismo social, es asunto de un testimonio radical frente a las fuerzas de la anti-vida y es cuestión de fidelidad esencial a la misión que nos ha sido encomendada. Por eso los movimientos por la paz y el desarme nuclear, son algo más que chifladuras de algunos jóvenes y pacifistas asustados, o simple manipulación de estrategias de la guerra fría, son cuestión de vida o muerte para toda la humanidad. Por lo tanto, responsabilidad misionera. Quizás la última tarea misionera: la preservación de la vida y la continuación de la historia sobre el planeta. Los médicos de la Universidad de San Francisco, California, han llamado a una even-

tual guerra nuclear "la última epidemia". El impedir que tal cosa suceda será la "última tarea misionera" junto con el ineludible anuncio del evangelio del Reino hasta que "venga el fin" (Mateo 24.14).

*4. Misión es inauguración.*

Finalmente, en la perspectiva del Reino de Dios, en línea con el paradigma del Jubileo, la misión puede ser vista como inauguración, como anticipación, anuncio del Año Nuevo del Señor. El Jubileo no era solamente un retorno a un supuesto paraíso primordial o a una ideal sociedad igualitaria del pasado. Era, sobre todo, una visión escatológica de futuro, una proyección hacia el cumplimiento final del Sueño de Dios. Los profetas no se limitaban a la letra de la legislación del jubileo, sino que hacían proyecciones escatológicas referidas a los tiempos mesiánicos, al venidero Día Aceptable del Señor. Jesús recogió esas visiones y proclamó la inauguración, allí mismo y en él, del Reino de Dios ya presente en él y en su ministerio. La proclama de Nazaret es una proclama de inauguración, punto de llegada y de partida, del Reino que ya había venido, que irrumpe en la historia con poder transformador, y que vendrá en plenitud en la consumación de los tiempos.

Jesús invitó a sus discípulos a "entrar" en el Reino, a participar de esta nueva realidad, a recibir el anticipo del "año Agradable del Señor", y a compartirlo con el mundo, en la proclamación, la enseñanza, el servicio, la sanidad, la comunidad de amor y de fe, y la esperanza de su consumación en la Parusía.

La Iglesia de Cristo, por lo tanto, participa de esta inauguración, de este anticipo. El Reino es ya experiencia y esperanza. Experiencia de perdón, de vida, de amor transformador, presencia y poder del Espíritu que le ha sido dado como prenda. Esperanza de victoria y plenitud, en medio de la lucha, del sufrimiento y de la misma muerte. Mientras caminamos con esta experiencia y esta esperanza, participamos en la tarea de promover o provocar jubileos temporarios y parciales, aquí y allá, "momentos de justicia en la historia". Y en tanto nos unimos en el sueño de una nueva humanidad, a la que miramos con los ojos de Dios a través de Jesucristo el Escogido, asumimos la responsabilidad de nuestro propio jubileo personal, y del jubileo al que estamos permanentemente llamados como miembros del pueblo de Dios. Aunque el mundo no responda con total ductilidad, y hasta se resista y contradiga, la Iglesia no puede eludir su propio llamado a encarnar el Jubileo en su propia vida comunitaria y su servicio al mundo. El Joven Rico tuvo el impulso pero no se atrevió a emprender su propio Jubileo, "porque tenía muchas posesiones". Zaqueo comprendió las implicaciones de la presencia y mensaje de Jesús, y adoptó su propio Jubileo en sus propios términos, ratificados por Jesús mismo, y emprendió el nuevo comienzo, de nuevas relaciones con su prójimo, con su sociedad con el pueblo de Dios, y con su propio Dios: "De ahora en adelante, devolveré. . . y daré a los pobres. . .". A lo que Jesús respondió: "Hoy ha venido la salvación a esta casa. . . éste también es hijo de Abraham" (Lucas 19.1-10).

¿Qué camino tomará la Iglesia? Se aferrará a lo que cree son sus posesiones o hará la opción del desprendimiento que implica el Jubileo? Los discípulos de Jesús lo dejaron todo y le siguieron. Jesús les confirmó en esa opción prometiéndoles mucho más de lo que habían dejado en este mundo "persecuciones" . . . "y en el venidero la vida eterna", vida en plenitud.

Entre estos jubileos, parciales pero indicativos de la dirección del Reino, y el Jubileo Final de la Consumación, ya podemos celebrar en anticipación el Reino Venidero. Jubileo significa libertad, gozo y esperanza. No hay otra manera de anunciarlo que en auténtica celebración.

La misión es inauguración. ¡Hagamos sonar la trompeta!

*Vida y Pensamiento*. Vol. 3, Nos 1 y 2. 1983.
San José, Costa Rica |Seminario Bíblico Latinoamericano.

# "Mi reino no es de este mundo"

## Estudio exegético de Jn. 18.36 desde su contexto histórico, literario y pastoral

*Ricardo Foulkes B.*

Uno de los dichos más conocidos de los Evangelios es la confesión de Jesús ante Pilato, registrada en Jn. 18.36. Pero como muchos otros dichos citados con frecuencia, ésta se presta a interpretaciones erróneas. Un literato, por ejemplo, de la talla de Alejo Carpentier puede afirmar: "En el Reino de los Cielos no hay grandeza que conquistar, puesto que *allá* todo es jerarquía establecida, incógnita despejada, existir sin términos, imposibilidad de sacrificio, reposo y deleite[1]. Es muy común entre los pensadores de cierta formación religiosa en América Latina adoptar esta actitud de exagerado trascendentalismo y quietismo irresponsable.

Pero aún los que supuestamente conocen bien las Escrituras son capaces de torcer el sentido de este dicho. Cualquier evangélico que se interese por la política de su país oye tarde o temprano la advertencia de sus hermanos: "Pero no sabe usted que la política es una actividad mundana y sucia? Ningún cristiano debe meterse en estas cosas, porque Cristo dijo que su reino no era de este mundo. El evangélico, lejos de contaminarse con lo que no le importa, debe darse a la tarea espiritual, que tiene que ver más bien con realidades de otro mundo". Esta exhortación, por más bien intencionada que sea, se basa en una comprensión muy cuestionable del texto presente, y puede efectivamente callar "lo que el Espíritu dice a las iglesias" (Ap. 2.7, 11,17, etc.) en un momento cuando hace mucha falta la acción política motivada por una recta comprensión de las Escrituras.

### La estructura del diálogo con Pilato

Examinemos detenidamente el dicho dominical. El evangelista Juan nos ha construido en el cap. 18 una escena de gran dramatismo. Para hacer resaltar ciertas verdades acerca del sacrificio de Jesucristo, Juan divide su escenario en dos: fuera del pretorio, Pilato dialoga con los dirigentes (llamados aquí "los judíos"); adentro, interroga a Jesús.

Después de una escena introductoria, se nos presentan tres escenas dobles (18.33-40; 19.1-7, 8-12), en cada una de las cuales la acción se verifica primero dentro del pretorio, luego afuera[2]. Afuera hay confusión y confrontación odiosa; adentro se confrontan quieta pero intensamente solo dos representantes de dos poderes mundiales. En la mente del evangelista, Poncio Pilato representa, como funcionario supremo del emperador en la provincia procuratorial de Judea, todo el poder de Roma[3], nadie duda de su derecho sobre la vida y la muerte

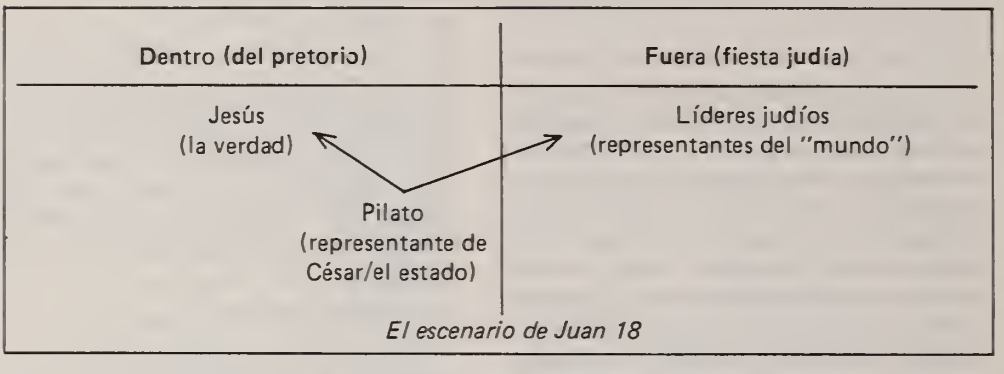
*El Dr. Ricardo Foulkes, profesor en el Seminario Bíblico Latinoamericano desde 1955, se ha especializado en el área de Nuevo Testamento.*

1. *Mi reino no es de este mundo* (Montevideo: Editorial Arca, 1968), p. 121; subrayado mío. Ver la tesis inédita de José M. Abreü, "Un enfoque político al Evangelio según San Juan". Seminario Bíblico Latinoamericano, 1972, p. 71.

2. H. Strathmann, *Das Evangelium nach Johannes* (Gotinga: Vandenhoeck & Rupprecht, 1963), p. 233.

3. H. Schlier, "El estado en el N.T." en *Problemas exegéticos fundamentales en el N.T.* (Madrid: Fax, 1970), pp. 249s.

de todos los provincianos. Por su parte, Jesús representa el poder encarnado de Dios, absolutamente veraz. Hasta aquí todo está claro. ¿Pero qué representan "los judíos"? El evangelista nos da una pista en 18.20: Jesús protesta ante Anás, influyente adalid del sumo sacerdocio: "Yo públicamente he hablado al *mundo;* yo siempre enseñé en las sinagogas y en el templo, donde concurren todos *los judíos*"[4]. Concluimos entonces que para los propósitos de esta escena al menos, "los judíos" son representantes del "mundo",[5] concepto juanino de gran importancia que definiremos más adelante.



*El escenario de Juan 18*

En esta escena, pues, hay tres ejes de interacción, el poder político, repleto de autoridad para matar, se halla, ora frente al mundo, ora frente a la Verdad de Dios.[6] Como siempre en este evangelio, Jesús es quien divide a sus oyentes en dos bandos; aquí el Acusado revelará el verdadero estado de las cosas,y a la larga se convertirá en Acusador (19.11).[7]

Se nota desde la primera pregunta de Pilato (18.33, ¿"Eres tú el rey de los judíos?"[8]) que el procurador tiene ciertos límites a su modo de entender la situación. Jesús responde a continuación con la intención de concientizarle respecto a los alcances de su pregunta, y lo hace con la majestuosidad de un juez[9]: "Dices tú esto por ti mismo, o te lo han dicho otros de mí?" Ya que se halla a la defensiva, Pilato contesta: "Tu nación y los principales sacerdotes te han entregado a mí" (v. 35). En otras palabras, el poder polí-

4. Las citas bíblicas en esta ponencia son tomadas de la Versión Hispanoamericana (México: Sociedades Bíblicas Unidas, s.f.). Subrayado mío.

5. W. Gutbrod, art. "Israel, etc." en G. Kittel (ed.) *Theological Dictionary of the N.T. III* (Grand Rapids: Eerdmans, 1965 (1938), pp. 377 ss.

6. El mundo ya no es capaz de oír la Verdad divina. Jesús no vuelve a hablar a los judíos después de 18.23, donde protesta ante Anás por el trato injusto que recibe en una corte que debe ser impecable. Es significativo que la última acción de los judíos al tenerle en su poder es la bofetada (v.22).

7. Cp. 9.39ss., donde Jesús el juzgado (v.24b) se vuelve juez.

8. Con esta pregunta Pilato inicia la interrogación según todos los relatos evangélicos: Mr. 15.2; Mt. 27.11; Lc. 23.3.

9. Cp. 19.13, donde algunos comentaristas recientes ven un doble sentido, por demás típico de Juan, en el verbo "sentó". El evangelista sugiere que Pilato "lo sentó" —a Jesús— en el tribunal como, en última instancia, el juez de toda la escena. I. de la Potterie, "Jésus Roi et Juge d' aprês Jn. 19.13: *ekáthisen epí bématos", Biblica* 41 (1960), pp. 239-247.

*La preposición* **ek** *usada en relación con el verbo "ser" denota más bien origen: "Mi reino no procede de este mundo".*

tico se ve obligado por "el mundo" a llevar este papel judicial: no busca adrede el pleito. Al escribir estas palabras (*ca.* 90-96 d.C.) el evangelista tiene en cuenta que muchos cristianos, (cp. Ap. 1.9), han sido acusados ante el poder político por los representantes del mundo. Para esa época se ha aclarado que más de una congregación judía se ha vuelto "sinagoga de Satanás". (Ap. 3.9), opuesta rotundamente al evangelio y dispuesta a aprovecharse del poder del estado para vengarse de los creyentes en Jesucristo.

El autor mismo, sin dejar de ser un judío palestinense, reconoce que, para fines del primer siglo, muchos judíos se han vuelto enemigos de la iglesia. Gracias a esta intuición espiritual, hace resaltar que Jesús y aún Juan Bautista se disocian un poco durante sus respectivos ministerios de "los judíos". Por ejemplo, Jesús dice: ". . .en vuestra misma Ley está escrito" (8.17), mientras Nicodemo dice claramente "nuestra Ley" (7.51). Aún los curados por Jesús, incluso si son de hecho judíos étnica y religiosamente, son distinguidos de "los judíos" (5.15; 9.18).[10]

Valiéndose de esta simplificación literaria que aplica el término "los judíos" un poco vagamente a todos los enemigos de Jesús, el evangelista logra subrayar la íntima relación entre los sucesos de su propia época y los del ministerio de Jesús. Todos los personajes del relato adquieren carácter universal, gracias a su proximidad al Señor, y el lector se siente arrastrado por una de dos corrientes: o la fe acogedora, o bien la repulsa. Así que Juan, como los demás evangelistas, rescata por una parte a los judíos" incrédulos y por otra a los discípulos que caminan hacia la fe, de ser nada más que unos hombres de tiempos pretéritos. Son mucho más; nos representan a nosotros, actores en el drama siempre contemporáneo de la fe y de la incredulidad frente a Cristo.[11]

### Una confrontación directa

Como muchos jueces romanos de fines de siglo, Pilato pregunta a Jesús de un modo general: "¿Qué has hecho?" Es a esta altura del proceso que el Señor testifica "la buena profesión" (como dice 1 Ti 6.13) ante el foro político, y el evangelista la formula en estos términos: "Mi reino no es de este mundo". Antes de dilucidar esta confesión, preguntémonos cómo su contexto de confrontación dramática habla a nuestra situación latinoamericana. ¿No es cierto que todavía el poder político interroga a la verdad de Dios, y que "el mundo" incita al poder político a eliminar (si fuera posible) esta verdad?.

No hagamos, sin embargo, identificaciones simplistas. Algunos evangélicos, impresionados por ciertos elementos en el texto de Juan como los sacerdotes y el proceso religioso, identificarían de una vez "el mundo" con la iglesia católica romana, ya que en el pasado ha habido persecución religiosa de los evangélicos en que el estado ha sido utilizado por la religión mayoritaria. Pero en toda justicia tenemos que señalar igualmente casos históricos cuando evangélicos insignes como Calvino han usado el poder político para fines indig-

---

10. X. Léon-Dufour, *Los evangelios y la historia de Jesús* (Barcelona: Estela, 1966), p. 114. Cp. E. Grasser, "Die antijudische Polemik im Johannes-Evangelium", *New Testament Studies* 11 (1964-65), pp. 76ss.

11. León-Dufour, *idem*. Los que no toman en cuenta este uso tipológico (cp. I Co. 10.11) de los personajes descritos en los evangelios caen en el craso error del antisemitismo. Es injusto acusar a los evangelistas, tres de los cuales eran judíos, de este error.

nos.[12] ¿Será que nuestras manos nos parecen limpias solo porque nos ha faltado hasta ahora la ocasión, ya que aún somos minoría en Latinoamérica, de ejercer semejantes presiones? Si nuestras sesiones de negocios en las iglesias evangélicas son un microcosmos de lo que seríamos al ejercer mucha influencia en escala nacional, es mejor que no la tengamos. Tampoco limitemos nuestra comprensión del "poder político" al nivel nacional o a la esfera secular. El misionero que se aferra a su prestigio y poder económico, sin ceder el paso al nacional en el ejercicio del poder, puede jugar inconscientemente el papel de Pilato. Además, los elogios que algunos hermanos hacen de regímenes dictatoriales que sin embargo "nos dan toda libertad para predicar el evangelio" revelan una definición defectuosa del "mundo" y del "poder político". Es esencial que todos pongamos atención al delicado juego de poderes que se describe en Jn. 18 y 19 y dejemos de identificar simplemente nuestra propia postura con "la verdad de Dios".

**"Mi Reino"**

Antes de poder comprender la confesión "Mi reino no es de este mundo" en su conjunto, es necesario aclarar tres términos: "reino", "de" y "mundo". En el evangelio de Juan el vocablo *basileia* sólo se encuentra aquí (18.36, dos veces) y en la conversación con Nicodemo (3.3,5, donde "reino de Dios" significa "salvación" o "vida eterna"), pero la realeza[13] de Jesús es un tema importante. El señor rechaza la corona política que el populacho quiere darle (6.15) y aún reemplaza el título "rey de Israel"[14] que un nuevo discípulo entusiasta le confiere por otro título, "Hijo del Hombre" (1.49,51).

Pero en la historia de la pasión todo llega a su clímax. Podemos resumir así la enseñanza de Juan sobre la realeza de Jesucristo, 1) Aunque los sinópticos también consagran este tema (v. g., el título sobre la cruz), Juan le ha dado un lugar central. 2) La realeza de Jesús está íntimamente relacionada con su función de juez. Cuando Jesús es sentado por Pilato en el tribunal (19.13) y proclamado rey (v. 15), la aclamación de sus (supuestos) súbditos es el grito paradójico: "¡Quita, quita, crucifícale!" 3) La dignidad real de Jesús expresa la de Dios, de manera que cuando "los judíos" rechazan a Jesús en efecto rechazan al Padre, y el juicio efectuado por Jesús resulta ser el juicio final de Dios. Juan lo expresa así: "Díceles Pilato, '¿A vuestro rey he de crucificar?' Respondieron los principales sacerdotes: "No tenemos más rey que César" (19.15).[15] 4) Se relacionan en forma significativa, El "rey de los judíos" y el "Buen Pastor". 5) La realeza de Jesús consiste en testificar de la verdad (18.37, cp. 10.3-5, la voz del Pastor conocida por las ovejas); funcionalmente, pues la realeza equivale al oficio de profeta. 6) Se inaugura la dignidad real por medio

---

12. En 1551, por ejemplo, Calvino ordenó que a Luis Bourgeois (autor de la tonada de la Doxología) le echaran a la cárcel de Ginebra. ¿Su crimen? El haber cambiado "sin permiso" las melodías de ciertos salmos, que él mismo había escrito unos años atrás. R.M. Stevenson, *Patterns of Protestant Church Music* (Cambridge: University Press, 1953), p. 19.

13. Muchas veces el equivalente hebreo *malcut* o arameo *malcuta* lleva el sentido abstracto "cualidad/autoridad real". G. Von Rad, art. *basileus,* etc., en G. Kittel (ed.) *Theological Dictionary of the N.T.* I (Grand Rapids: Eerdmans, 1964 (1933), p. 570. Cp. R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios* (Madrid: Fax, 1970), *passim.*

14. La exclamación de Natanael (1:49) y la de los peregrinos en Jerusalén (12:13), tienen su valor, pero en ninguna de ellas se oye "rey de los judíos", sino "rey de Israel". A Jesús no le interesa el papel anterior. Schnackenburg, *op. cit.,* p. 303.

15. En la liturgia de la pascua, fechada con cuidado en 19.14, se cantaba el Himno *Nishmat,* que reza así: "De las edades a las edades tú eres Dios; delante de ti no tenemos ni rey ni redentor ni salvador, ni libertador. . . No tenemos más rey que Tú." Citado en W.A. Meeks, *The Prophet-King* (Leiden: Brill, 1967), pp. 77s.

de la muerte voluntaria del rey. Tal como el pastor da su vida por las ovejas, así la "exaltación" del rey consiste en "ser levantado" sobre la cruz.[16] Es evidente, pues, de las consideraciones anteriores, que *basileia* en 18.36 no quiere decir "reino" en la acepción corriente, sino "autoridad real".

Al leer la expresión en castellano "Mi reino no es de este mundo", que todas las versiones usan, uno podría concluir que se trata de una definición de naturaleza espiritual meramente.

"No es de este mundo"

Más común todavía sería la interpretación que ve aquí la descripción de un reino sin hegemonía ni eficacia en este mundo; un reinado ideal o extramundano, muy celestial o postergado al futuro remoto. Pero en realidad la preposición *ek* usada en relación con el verbo "ser" denota más bien origen: "Mi reino no procede de este mundo".[17] Cuando en la oración sacerdotal Jesús habla de sus discípulos, emplea la misma expresión: "no son del mundo" (17.14b, 16), sin insinuar que ellos tengan una naturaleza ontológica diferente de la de otros hombres, o que vivan en otra esfera que los demás: "éstos están en el mundo" (17.11b). Al contrario, sus actividades en el mundo provocan una reacción bien definida (17.14b, 21d, 23cd). En cambio, los que niegan a Jesús pueden proceder del diablo como padre en vez de ser hijos de Abraham (8:44), o proceder cual Caín del maligno (I Jn. 3.12) y no de Dios (1 Jn. 3. 10).[18]

*En los escritos juaninos la expresión "ser de" (alguna parte o persona o cualidad) denota su òrigen e implica su carácter, pero no describe su esfera de acción. El reino de Cristo definitivamente funciona en nuestro mundo palpable y actual, a pesar de no tener "aquí" sus raíces.*

Pero desde luego, según el pensamiento juanino el origen de una persona o un reino se manifestará irremisiblemente en sus hechos: los seudo-hijos de Abraham se delatan por sus esfuerzos homicidas (Jn. 8.39ss), y los verdaderos hijos de Dios aman visiblemente a sus hermanos y practican la justicia (1 Jn 3.10 s.). Asimismo Jesús ofrece una prueba palpable del origen divino de su reino: sus servidores no pelean para defenderle del arresto (Jn. 18.36).[19] Llegamos pues a la conclusión de que en los escritos juaninos la expresión "ser de" alguna parte o persona o cualidad denota su origen e implica su carácter, pero no describe su esfera de acción. El reino de Cristo definitivamente funciona en nuestro mundo palpable y actual a pesar de no tener "aquí" sus raíces.

"Mundo" es uno de los términos más ricos y matizados del Cuarto Evangelio.[20] Entre las 77 veces que se menciona *kosmos* podemos distinguir varias acepciones. "Mundo" designa en primer término todo cuanto existe fuera de Dios; en cuanto

16. Meeks, *op. cit.*, pp. 61-81. Schnackenburg, *op. cit.*, 303s., sugiere que 3:31-36 es una magnífica explicación de lo que es "dar testimonio de la verdad".

17. J.P. Miranda, *Marx y la Biblia* (Salamanca: Sígueme, 1972), p. 246, traduce "Mi reino no es (oriundo) de este mundo". Deplora la falta en español de una preposición para traducir adecuadamente el *ek* del original.

18. Cp. el contraste entre "nacer *ánothen*" (de arriba/otra vez; o sea, "nacer del espíritu") y "nacer de la carne" en Jn. 3.3-8, y entre el haber visto "cosas celestiales" para testificar de ellas y el decir "cosas terrenales" (3:11 s., 32). Todavía viene más al caso notar los paralelos y contrastes en 8.23: "Vosotros sois de abajo, yo soy de arriba; vosotros sois de este mundo, yo no soy de este mundo." Cp. 18:36c: "Mi reino no es de aquí". Estos binomios, comunes en el pensamiento juanino, ilustran el dualismo ético que lo caracteriza.

19. Abajo se comentará más sobre este punto, y asimismo sobre la expresión "aquel que es de la verdad" (18.37).

*Para los propósitos de esta escena, "los judíos" son representantes del "mundo", concepto juanino de gran importancia.*

creado, tiene duración limitada. Sobre esta caducidad cae el énfasis en la expresión "este mundo", que ocurre en el dicho que nos ocupa, y a ella se contrapone la eternidad e incorruptibilidad de lo que el cristiano aguarda en su esperanza escatológica. En un sentido más restringido, el mundo es la morada de los hombres, o simplemente la humanidad. Pero Juan sabe bien que la vasta mayoría de los hombres rechaza el amor de Dios (3:16) y que, llevada del odio, persigue al enviado de Dios.

Es más, en cierto sentido el mundo es una potencia personal colectiva, que culmina en el maligno, y contra la cual tienen que luchar Jesús y los cristianos. La hostilidad entre el mundo y el Logos se expresa históricamente en su forma más evidente cuando Jesús es condenado a muerte por sus correligionarios: "A lo suyo vino, y los suyos no le recibieron (1.11). . . Caifás, siendo sumo sacerdote. . ., dijo:. . . Os conviene que un solo hombre muera por el pueblo, y no que toda la nación perezca" (11.50).

### Algunas implicaciones

Concluimos, pues, que la afirmación "Mi reino no es de este mundo" significa en el plano del relato histórico algo como sigue: "Los que alegan que yo soy rival político de César te han engañado. Mis pretensiones no tienen nada que ver con las ambiciones y pequeñeces de los pobres líderes de mi pueblo[21], que esperan afuera y que viven en constante terror del poder destructor de tus soldados. La prueba de que mi pelea contigo no será en el campo militar es la pasividad de mis seguidores cuando enviaste soldados a prenderme.[22] Sin embargo, no dudes de mi verdadera dignidad real. A la larga esta sí amenazará el poder imperial, muchas veces injustamente usado, que tú representas".

Por otro lado, en el plano de los primeros lectores del Evangelio, Juan parece decir con esta misma frase algo así como: "¡Atención, Imperio! Los cristianos, que hacen la misma 'buena profesión' que su Señor, no se oponen a tu ejercicio legítimo del poder político. Si algunos judíos, opositores de la verdad cristiana, los delatan ante tus tribunales, no hay que hacerles caso, porque mienten. ¡Atención, cristianos! Ustedes han visto el fracaso de los planes judíos, hechos al margen de la verdad; por más que los líderes quisieran salvar su templo y su nación (11.48), llegaron al fin 'los romanos' y en efecto destruyeron ambas cosas. Por tanto, no usen los métodos de los judíos. Si bien ustedes han tenido que sufrir bajo Nerón o bajo Domiciano, también es cierto que la eficacia de su testimonio dependía en parte de resistir la tentación de "pelear" con armas mundanas. Pero no olviden quién es-

20. Cp. Schlier, *op. cit.*, pp. 319-33; A. Wikenhauser, *El Evangelio según San Juan* (Barcelona: Herder, 1967), pp. 265-269, que utilizamos en lo que sigue; J. M. Casabó, *La teología moral en San Juan* (Madrid: Fax, 1970), pp. 164 ss; X. Léon-Dufour (ed.) *Vocabulario de Teología Bíblica* (Barcelona: Herder, 1967), pp. 505-508; J. Bauer (ed.), *Diccionario de Teología Bíblica* (Barcelona: Herder, 1967), col. 695-700.

21. Es de notar que los interlocutores de Jesús cuando dice: "Vosotros sois de este mundo" (8:23) son "los judíos" (v.22), que pueden o no ser los mismos "fariseos" del v. 13.

22. Juan es el único evangelista que menciona "la cohorte" (18:3) como integrante de la turba que fue al huerto, implicando así en el arresto al poder romano (cp. v. 12, "el tribuno"). P. Benoit, *Pasión y resurrección del Señor* (Madrid: Fax, 1971) pp. 60s., acepta la posibilidad de esta explicación pero prefiere entender estas expresiones a la luz de los relatos sinópticos, creyendo que no implican a los romanos. En cambio R.E. Brown, *El Evangelio según S. Juan II (Madrid: Cristiandad)*, sugiere tentativamente que Pilato puede haber provisto un buen número de soldados porque temía la posibilidad de otra insurrección.

tá sentado sobre el trono de este mundo; tarde o temprano se hará patente la dignidad real de Jesucristo, y entonces ni todas las tropas del imperio le podrán detener. Más bien, aún desde su resurrección se está manifestando".

### Dos explicaciones del Reino

Luego en dos formas Jesús explica ante Pilato cómo es su reino, ya que ha establecido su procedencia. La primera, negativa, rechaza ciertos medios humanos de poder muy comunes entre los reinos terrenales: "Si de este mundo fuera mi reino, mis servidores pelearían para que yo no fuese entregado a los judíos;[23] más ahora, mi reino no es de aquí" (18.36). Si Pilato todavía sospecha que a la par del reino estatal, fundada en la ley del emperador, Jesús quiere establecer uno parecido, sólo tiene que fijarse en los medios usados para mantenerse en pie y realizar[24] este nuevo género de reino. No se propaga el poder real de *Jesús* contra la voluntad del pueblo, de manera que la pelea militar no cuadra con su naturaleza.[25] ¿Hemos de concluir de esto que el cristiano siempre ha de renunciar al uso de la fuerza en sus choques contra las estructuras de poder? Probablemente el pasaje aquí (y Mt. 26.52s., muy relacionado[26]) sólo desaprueba la motivación que impulsó a Pedro a actuar tan violentamente, y marca una distinción entre los modos de operar mundano-políticos y los que caracterizan a los hombres que confían en Dios. Desde todo punto de vista, la acción bélica de Pedro —un solo hombre que pelea contra las armas del templo y aún del imperio— no tenía futuro, y Jesús le hace a Pedro el favor de reprenderla.

La segunda explicación que Jesús da de su reino es positiva: "Tú lo dices;[27] soy rey. Yo para esto he nacido, y para esto he venido al mundo, para dar testimonio a la verdad. Todo aquel que es de la verdad, oye mi voz" (18.37). Todos los hombres nacen, pero sólo Jesús puede añadir: "he venido (de arriba, de Dios) al mundo" como legítimo portador y revelador de la verdad. Y la verdad es la realidad clarificante y liberadora de Dios.[28] Tan es así que confronta el estado y su representante con un desafío: "¿Estás dispuesto, como detentador del poder político, a reconocer en mí el problema de la verdad?". Claro está que Jesús sabe bien que la verdad, considerada políticamente, es una dimensión impotente, una prisionera de los hombres. Todos los regímenes dictatoriales escriben su propia definición del término. La pregunta básica es si Pilato se dejará arrastrar

---

23. Estos, y no los romanos, son los verdaderos oponentes del Señor, Strathmann, *op. cit.*, p. 235. Sin embargo, véase abajo sobre la pregunta "¿Soy yo judío?".

24. Cp. Lc. 22.25 y Mc. 10.42 par., donde Jesús se burla con buen humor de las posturas de los gobernantes.

25. El evangelista recuerda muy bien la acción aparentemente militar de Pedro en el huerto que él acaba de narrar (18.10s). Pero este gesto aislado, reprendido por Jesús (v.11), no parece dejar la impresión de una pelea, aún cuando no quedó en el olvido (v.26). El verbo "pelearía" está en tiempo imperfecto e implica una lucha continuada. F. Blass, A. Debrunner, y R. W. Funk, *A Greek Grammar of the N.T.* (Cambrige: University Press, 1961), No. 360 (3).

26 Los comentaristas que ven en los "servidores" de Jn. 18:36 una referencia a las legiones de ángeles mencionadas en Mateo olvidan la poca importancia de los ángeles en el Evangelio de Juan. Tampoco llamaría Jesús "servidores" a sus discípulos (cp. "siervos" en 15.15). Nótese que toda esta oración (v. 36b) depende de una prótasis que se concibe como contraria a la realidad; quizá este reino no tenga súbditos que se llamen "servidores" (el término se usa para la policía del templo, 18.3).

27. Esta respuesta, un tanto evasiva, no es muy afirmativa. Equivale a "no lo niego, pero no es un título que yo escogería espontáneamente para describir mi papel".

28. Schlier, *op. cit.*, p. 252.

*Este reino, tan poderoso como la resurrección de Jesús, tan eficaz como su confesión ante Pilato, no se origina en las ínfimas preocupaciones de los líderes del mundo judío.*

por los enemigos de la verdad, o si más bien mantendrá libre la verdad en justo desempeño de las funciones propias de su cargo. Vislumbramos la respuesta cuando el procurador trata de guardar una presunta neutralidad:[29] "¿Qué cosa es verdad?" (v.38). No sabe que el rechazo de la propia cuestionabilidad conduce finalmente a la carencia de preguntas,[30] y al fin, supone la destrucción del estado mismo. La recusación del problema de la verdad y el considerarse uno independiente, conlleva un gran peligro: el poder político no tiene energías suficientes para oponerse a la voluntad infernal de la turba, del "mundo"; y por ende, para su propia sorpresa, termina renunciando a su libertad política de acción.

En la descripción juanina del proceso ante Pilato, vemos cómo "el mundo" hace caer en su trampa al ingenuo procurador. Los líderes judíos, al percibir que Pilato no se interesa por la verdad, maquinan por medio de chantaje político, amenazas, y lógica, para enredarle. Tan es así que la pregunta supuestamente retórica de Pilato: "Acaso soy yo judío?" (18.35) tiene que contestarse: "Claro que sí;[31] te pondrás al lado de los representantes del mundo". Pero como hemos visto, este juego de "los judíos" les cuesta caro también; terminan afirmando la única realeza de César —blasfemia imperdonable—. Así que el que no procede de la verdad, y por consiguiente desoye la voz de Jesús (18.37), rechaza el derecho regio de éste y a la vez se presta a juegos políticos con resultados funestos.

### El Reino en América Latina

¿Cuáles alternativas quedan entonces para los cristianos latinoamericanos? Dado lo "sucio" de la política, lo "peligroso", ¿podemos declararnos apolíticos y vivir al margen de movimientos nacionales e internacionales que afectan el destino de pueblos enteros? O en otra escala ¿podemos imaginarnos exentos, simplemente por ser ciudadanos del cielo, del juego de poderes que se da por doquier en este mundo? Creo que la neutralidad en tales asuntos es tan ilusoria como la que Pilato pensaba poseer frente a la verdad. Porque en la definición juanina, la verdad es algo que se vive y se hace (Jn. 3.21; 1 Jn. 1.6), algo existencial que se define en términos de la vida y enseñanzas de Jesucristo.[32] Si nosotros procedemos de esta verdad (Jn. 18:37), ¿cómo podemos hacer caso omiso de realidades tan patentes como la política? Efectivamente el Reino de Jesús es, como el creyente por quien él ora en Jn. 17, a la vez oriundo de otro mundo y activo en éste. Su acción aquí es visible y palpable, y causa a veces escándalo y desagrado, hostilidad y odio (Jn. 17.14), pero también opera cambios maravillosos en el ambiente (vv. 21,23) que revelan la naturaleza de Jesucristo.

Ese Jesús, quien tomó sobre sí nuestra humanidad (Jn. 1:14) e hizo señales muy visibles en este mundo (20:30s)., ¿será glorificado por el mero verbalismo que algunos hermanos llaman "predicar el evangelio"? No lo será más completamente por una tenaz lucha en pro del sufriente, que no por eso se olvida del aspecto verbal?

29. *Ibid.*, pp. 253-257.

30 Jesús no puede contestar la pregunta de Pilato (que de ninguna manera es cínica o filosófica), porque el procurador se ha colocado fuera de la esfera de la verdad.

31 Meeks, *op. cit.*, p. 63. Este tipo de ironía o doble sentido es común en Juan.

32. N. Lazure, *Les valeurs morales de la théologic johannique* (París: Gabalda, 1965), pp. 70-81.

El Cuarto Evangelio no puede separar la afirmación de Jesús: "Yo soy la luz del mundo" (8.12) de la del ciego: "me puso lodo sobre los ojos, y me lavé, y ahora veo" (9.15). Porque el Reino no es una realidad simplemente futura o extramundana, sino una fuerza indescriptible que está actuando aquí y ahora.[33]

Desde luego, actuará por medio de los creyentes comisionados por Jesús (20. 21) a continuar su trabajo.

Algunos dirán: "Claro que palabras y obras tienen que ir de la mano, pero no hizo Jesucristo sus obras en los individuos y no en las colectividades? ¿Dónde leemos que se inmiscuyó en actividades políticas?" Sin entrar de lleno en el problema de los ejemplos descritos en la Escritura y la medida en que nos circunscriben hoy día, basta apuntar aquí tres observaciones: 1) Prácticamente la única acción política abierta al judío del primer siglo era la violencia de los zelotes, y Jesús no optó por este camino. 2) Aún así, es muy cuestionable el método que se vale del silencio de los evangelios. Como es el caso de Juan (20-30s), los otros evangelistas seleccionaron para incluir en sus obras solo los hechos de la vida de Jesús que conducían a sus lectores a la fe en el Salvador. Nos es imposible, pues, a estas alturas afirmar mucho o poco acerca de las actividades políticas del Señor. 3) Pero aún dado el caso de un desinterés suyo en la política, no concluyamos prematuramente que esta puerta nos queda cerrada. Más bien, cada nueva generación de creyentes tiene oportunidades nuevas de poner en práctica los principios eternos del evangelio. Hoy gobiernos (nominalmente) democráticos nos ofrecen participación en la vida del estado que otras épocas sólo codiciaban.

A la luz de la teología juanina, "Mi reino no es de este mundo" cobra nuevo efecto hoy. Este reino, tan poderoso como la resurrección de Jesús, tan eficaz como su confesión ante Pilato, no se origina en las ínfimas preocupaciones de los líderes del mundo judío. Tiene su origen más bien en la voluntad del Padre. Y respecto de los alcances en la tierra de dicho reino, el evangelista Mateo, citando a Jesús, no nos deja en la duda: "Bienaventurados los mansos, porque ellos heredarán *la tierra* (Mt. 5.5). . . El Hijo del Hombre enviará a sus ángeles (a *la tierra*) y recogerán de *su reino* a todos los que hacen pecar a otros, y a los que practican el mal" (13.41).

Sólo quien está poseído de ese terrenismo irreductible puede tomar en serio y vibrar con la esperanza paulina de que finalmente también la muerte será vencida (1 Co. 15. 26)."[34] Y sólo este terrenismo bíblico nos salvará en la actualidad de un quietismo irresponsable que no ama lo suficiente al prójimo.

---

33. El Cuarto Evangelio es el que más énfasis pone en la escatología realizada, prescindiendo aún del lenguaje apocalíptico. Es casi irónico que el dicho juanino "Mi reino no es de este mundo" haya sido interpretado tan comúnmente en el sentido trascendental y mítico.

34 Miranda, *op. cit.*, p. 246. Cp. Ap. 5.10: "De (los creyentes) hiciste un reino, hiciste sacerdotes para nuestro Dios, y reinarán sobre la tierra."

*Vida y Pensamiento*. Vol. 3, Nos 1 y 2. 1983.
San José, Costa Rica Seminario Bíblico Latinoamericano.

# El misterio de Dios en la teología de la liberación

*Victorio Araya*

El artículo del Dr. Araya presenta y resume el trabajo que, bajo el mismo título, fue presentado por el autor como su tesis de grado en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca (España) en 1983*. En ella examina de manera particular los escritos de Gustavo Gutiérrez y John Sobrino y, mediante un examen "exegético" fiel, busca la comprensión sistemática y la valoración teológica de su visión del Misterio de Dios.

## A. DEFINICION DEL TEMA

El presente trabajo se ubica en el ámbito propio y específico de la reflexión TEO-LOGICA, esto es, del lógos creyente (reflexión, inteligencia, palabra razonada) sobre Dios (*Theos*).

Nos hemos propuesto investigar sobre *el significado de la manifestación del Misterio de Dios en nuestra historia. Una historia conflictiva, de opresión y lucha por la liberación, en cuya entraña más profunda y de manera siempre novedosa y concreta, Dios se revela como Misterio (Mysterium liberationis).*

## B. REFERENTE CONCRETO

En razón de la amplitud y complejidad que supone la rica temática sobre el Misterio de Dios, nuestro estudio asume como *referente concreto* la teología de la liberación en su expresión latinoamericana ( = TLL). Entendemos la TLL como una reflexión teológica que en los últimos años ha nacido al interior de muchas comunidades cristianas en América Latina, a partir de una praxis eclesial solidaria con las mayorías empobrecidas de nuestro continente.

La TLL es una reflexión que arranca desde el reverso de la historia ("la anti-historia de los humillados") y asume como *columna vertebral la exigencia perspectiva del pobre.* El "reverso de la historia" es "la otra historia, que es la historia del otro": los ausentes de la historia, el no-persona, los sin historia, "los condenados de la tierra": las clases explotadas, las culturas oprimidas, las razas discriminadas.

América Latina, como "reverso de la historia", como la otra cara del desarrollo histórico del "primer mundo" *no* constituye un "tercer mundo" aparte, separado. Es parte del "primer mundo" —mundo único— del cual América Latina es parte empobrecida, dominada y subdesarrollada.

Sin negar el enraizamiento profundo de la TLL en la realidad y en la historia de América Latina, rechazamos todo chauvinismo latinoamericano que deforma la TLL al presentarla como un producto "exótico"

* La misma, bajo el nombre *El Dios de los pobres,* ha sido publicada en una co-edición del Seminario Bíblico Lationamericano y el Departamento Ecuménico de Investigaciones (San José, 1983, 244 pp.). Orbis Books (Maryknoll, N. Y.) prepara en la actualidad una edición en inglés. El autor es profesor de teología en el Seminario Bíblico Latinoamericano.

o folclórico de América Latina.

*A pesar de ser contextual y por eso mismo relativa y limitada, la teología de la liberación encierra una pretensión de universalidad.*[1]

La teología en clave liberadora tiene hoy una frontera ampliada que trasciende las propias del sub-continente latinoamericano. Se ha abierto y enriquecido gracias al *encuentro* y *diálogo ecuménico de los teólogos del Tercer Mundo;* con las nuevas perspectivas teológicas —que bajo la urgencia de la liberación— se desarrollan en otros continentes y regiones pobres del mundo: Africa, Asia y los "bolsones de pobreza" al interior de los países desarrollados.

## C. FUENTES

Dos autores han ocupado más detenidamente nuestra atención: Gustavo Gutiérrez y John Sobrino.

Los trabajos teológicos de G. Gutiérrez y J. Sobrino, "acto segundo" de su inserción pastoral en las comunidades cristianas populares en El Perú y El Salvador, constituyen dos de las contribuciones más *sistemáticas* e *influyentes en* y *desde* América Latina. Por lo mismo, la producción teológica de ambos no es un hecho estrictamente individual, sino expresión de la fe de un pueblo concreto, *simultáneamente oprimido y creyente*. Hay que tener presente lo que centra y da razón de ser a la TLL: *la irrupción histórica de los pobres en la sociedad y en la iglesia*.

En el tratamiento del tema asumimos, analizamos, y valoramos "sincrónicamente" los aportes teo-lógicos de G. Gutiérrez y J. Sobrino. Es posible y legítimo distinguir énfasis o vetas de profundización monográfica en cada autor (p.e. lo *exegético-cristológico* en Sobrino, lo *histórico-pastoral* en Gutierrez), pero con todo, ofrecen a propósito de lo *teo*-lógico, una significativa unidad en una fecunda diversidad.

En el tratamiento del tema hemos privilegiado el aspecto propiamente *dogmático*. Juzgamos que a partir de ambos podemos centrarnos mejor en los elementos fundamentales de la visión de Dios propia de la TLL.

La delimitación-referencia fundamental a Gutiérrez y Sobrino no significa en ninguna manera que los asumimos de forma excluyente. Si bien es cierto que "la lógica" que ha presidido nuestro estudio, y la "infraestructura conceptual" está muy determinada por sus aportes teológicos, según haya sido el tema en cuestión, hemos juzgado oportuno abrir y complementar perspectivas con otros autores que se ubican al interior del marco proporcionado por la TLL.

## D. PRESUPUESTOS

### 1. Lugar epistemológico

En nuestro trabajo, como en todo trabajo de investigación, nos hemos guiado en el tratamiento del tema por unos presupuestos *(marco teórico)* a partir de los cuales *definimos, analizamos y damos sentido* al tema que nos ocupa. Sabemos bien por principio de hermenéutica que no existe una lectura totalmente neutral, que toda lectura se hace a la luz de unos supuestos previos, a partir de un contexto de interpretación, de un campo de sentido.

### 2. Lugar teológico

Tres son nuestros presupuestos: decisión creyente, anhelo de liberación y espíritu ecuménico.

*a. Decisión creyente*

En nuestro *punto de partida* está la decisión creyente, lo que puede ser denominado en palabra de X. Pikaza, "el *apriori* interpretativo de la visión de fe".[2]

1. L. Boff, *Teología del cuativerio y de la liberación* (Madrid: Paulinas, 1978), 2 Ed., p. 5.

2. *Experiencia religiosa y cristianismo. Introducción al misterio de Dios* (Salamanca: Sígueme, 1981), p. 18.

La fe, aceptación *del*, y respuesta *al* amor de Dios, es una manera de existir y actitud fundamental. Es vivir a la luz de la realidad del Misterio de Dios. Es descubrir el profundo sentido de la vida, del mundo, de la historia, desde el sentido último de Dios. Tener fe no significa que ya poseemos el Misterio, que por la fe disponemos de una clave para manipularlo. Caminamos hacia Dios pero no lo poseemos nunca totalmente, ni en la ortodoxia (orto-logía), ni en el culto (orto-latría), ni en la praxis (orto-praxis) porque El es el *Deus semper maior*.

Tener fe en Dios significa buscarle, vivir siempre en un horizonte de renovada e incesante apertura hacia El; ser "oyente de su palabra" radical, sabiendo que podemos ser hallados por El.

*b. Anhelo de liberación*

Nuestra experiencia cristiana y latinoamericana nos ha llevado a la convicción de que para nosotros *hoy* el contexto real de la vida de fe es la historia de opresión y de luchas por la liberación: como re-creación de la vida en justicia y fraternidad interhumana.

Fe y compromiso liberador lejos de excluirse, se *exigen, complementan* y *enriquecen* mutuamente.

La fe no se puede vivir fuera o sin pasar por un compromiso liberador. Tener fe es salir de uno mismo, comprometerse con Dios y con el hombre. Vivir, confesar y celebrar la fe fuera de una toma de conciencia y un compromiso con la transformación de la historia (praxis de amor y justicia) no tiene sentido o valor.

Nuestra fe no será creíble ni solamente se limitara a probar una ortodoxia *teo*lógica en relación a un credo. Es necesario que sus testigos seamos capaces de mostrarla en una praxis liberadora contra toda evasión, inacción resignada o desesperanza; en una activa y concreta solidaridad con los empobrecidos y humillados de la historia.

Nuestro trabajo de investigación parte de lo que Juan Luis Segundo ha llamado "un compromiso humano pre-teológico por cambiar y mejorar el mundo" y aspira con todas sus limitaciones, a constituirse en un aporte teórico al servicio de una praxis eclesial y social liberadora, al servicio del pueblo pobre de nuestra América Indo-Afro-Hispánica, de nuestro pueblo pobre el cual nos enseña como dijo Monseñor Romero, "lo que hay de escandaloso en el Misterio de Dios".

*c. Espíritu ecuménico*

Nuestra perspectiva busca ser ecuménica, vale decir, *no* busca anteponer, imponer o defender una determinada óptica confesional a propósito del tema que nos ocupa. Tampoco existe interés alguno en ignorar y mucho menos negar nuestra propia tradición protestante (*evangélica, metodista, latinoamericana*).

Ubicados en nuestra tradición religiosa, aspiramos a un tratamiento del tema "por encima" de las barreras confesionales, en un espíritu ecuménico "de base": desde los pobres.

Los procesos de liberación y el servicio solidario al pobre está significando un *ámbito real de encuentro ecuménico* y han puesto de relieve todo lo que los cristianos tenemos en común, incluido por supuesto, lo teológico.

En una sociedad como la latinoamericana, donde la mayor división y desunión *hoy* es la que crea la injusticia, lo que realmente está en juego no es la defensa de la ortodoxia entendida abstractamente, o de los acentos específicos de una confesión cristiana, por legítimos que estos sean; lo que cuenta es la praxis del amor solidario en la perspectiva del Reino de Dios, desde una encarnación situada a la manera de Jesús en el mundo de los pobres.

## E. ESBOZO DE LA TESIS

### 1. Clave hermenéutica

En el capítulo primero hemos juzgado necesario establecer y clarificar el paradigma de sentido (clave hermenéutica) que fundamenta y preside la articulación teórica sobre el Misterio de Dios (TEO-logía) propia de la TLL.

La consideración del paradigma de sentido de la TLL, aunque metodológicamente se explicite primero, no es algo "antes" o "previo", sino un momento constitutivo y de avance en la misma reflexión sobre el Misterio de Dios.

Hemos estructurado este Primer Capítulo en cuatro partes.

*a. Delimitación del campo*

En la *primera* explicitamos nuestra comprensión de la TLL en cuyo marco teológico como referente específico estudiamos el misterio de Dios.

Las expresiones "teología liberadora", "teología de la liberación" tienen hoy un uso tan extendido que es importante delimitar su campo semántico. Ofrecemos una "definición mínima" de lo que juzgamos *no* es (vía negativa) y *sí* es (vía positiva) la TLL.

*b. Perspectiva del pobre*

En la *segunda* hemos dado especial atención a la centralidad de la perspectiva del pobre.

Los pobres como lugar teológico privilegiado es lo que le posibilita a la TLL situar y concretizar los acentos y los temas de su discurso teológico. Ningún tema teológico queda excluido de su consideración: pecado, gracia, esperanza, Reino, iglesia; *pero la clave de lectura es distinta.*

A fin de comprender mejor "la perspectiva del pobre" columna vertebral de la TLL (y por consiguiente de su *teo*-logía) explicitamos diversos elementos constitutivos de dicha perspectiva:

1. El hecho nuevo de la *irrupción* masiva de los pobres en la sociedad.

2. La nueva comprensión del hecho básico de la *dependencia* y el subdesarrollo de América Latina.

3. La mediación de una nueva *racionalidad socio-analítica.*

4. La nueva comprensión de lo *político.*

Contra la indeterminación de un lenguaje universalizante sobre los pobres, es necesario aclarar quiénes son los pobres. Pobres es un *universal concreto, definido en sentido fundamental, aunque no exclusivo, de pobre real, material: pobre es el hambriento, el explotado, el marginado de nuestro mundo cultural, el que está amenazado en su derecho a la vida por el sistema opresor.*

*c. Características*

En la *tercera,* hemos caracterizado, siempre a partir del marco teológico de la TLL, la reflexión teo-lógica liberadora. Desde el reverso de la historia la reflexión teo-lógica adquiere un determinado talante:

- se hace CREYENTE ("inteligencia de la fe")
- se hace RESPONSABLE (en el sentido de respondiente a la realidad de su entorno)
- se hace HISTORICA (apoyada en preguntas que surgen del presente: el dilema vida-muerte, opresión-liberación de las mayorías)
- se hace DIALECTICA (en el sentido de que busca a Dios *no* tanto en analogía con el mundo, sino en contradicción con la miseria real vivida)
- se hace PRAXICA (porque su interés *no* es la especulación, ni la verdad abstracta, sino la instauración del Reino de Dios)
- se hace EVANGELICA (anuncia la buena y alegre noticia de que en Dios hay salvación, vida, esperanza, ánimo para la lucha).

*d. Hermenéutica*

En la *cuarta* hemos explicitado el paradigma de sentido o clave hermenéutica teo-lógica liberadora en su sentido más específico. En el tratamiento del tema, ofrecemos cuatro *claves de lectura* (claves hermenéuticas):

1) la bipolaridad del lenguaje sobre Dios

2) la hermenéutica teísta de la historia (la historia como lugar "teofánico" privilegiado)

3) el acceso al Misterio que se manifiesta (auto-donación) desde el mundo privilegiado de los oprimidos

4) el Misterio permanece misterio para siempre.

La TLL insistirá en la importancia de precisar el lugar desde donde accedemos al misterio. "La cuestión no está en si alguien busca a Dios o no, sino en si alguien lo busca donde él mismo dijo que estaba". (J.P. Miranda),[3] en el mundo de los pobres.

El reverso de la historia que plantea de manera radical la pregunta por Dios, simultáneamente lo revela en la medida en que ofrece, *"el lugar de acceso a Dios en el mundo privilegiado de los oprimidos, y en cuanto exige el modo de acceder a Dios a través del intento de liberación de esos oprimidos".*[4] Esta convicción fundamental puede ser desglosada para su mejor comprensión de la siguiente manera:

**El acceso a Dios desde la historia** (religión histórico-profética). El acceso a Dios no se da a partir de *la naturaleza* (religión cósmica), o de la *interioridad* (religión mística), sino a partir de la *historia* en cuanto espacio creador del hombre ( y no la repetición universal modificada de una idea), en cuanto historia real, concreta, conflictiva, con sus necesarias e inescapables mediaciones socio-políticas y económicas.

**El acceso a Dios desde el mundo privilegiado de los oprimidos.** Es la historia en cuanto la "otra" historia, es decir, la historia "del otro": el mundo de los oprimidos. Es la historia en su momento de *negatividad,* y por ende de conflicto y sufrimiento: calvario anti-vida del mundo en cuya entraña más profunda Dios está presente, escondido-solidario (Dios de los pobres, amor-sufriente). La consecuencia es clara: el lugar de encuentro y contemplación no está en la naturaleza o en el fondo del alma, está en lo profundo de la miseria humana: en los pobres.

**El acceso a Dios desde la praxis liberadora de los oprimidos.** Es la historia humana (naturaleza y sociedad) asumida en su aspecto *positivo;* en cuanto historia de lucha contra la opresión y la injusticia, por la creación de verdaderas condiciones históricas de vida y justicia inter-humana. Esa lucha por la justicia es una búsqueda del Reino de Dios y, en última instancia, camino hacia el Dios del Reino y su justicia. La práctica de la justicia (como forma histórica del amor) es apta y en alguna medida necesaria para que se concretice el lugar de acceso al Misterio de Dios precisamente en cuanto Misterio. La práctica de la justicia, a diferencia de consideraciones filosóficas sobre lo creado o experiencias estéticas, intelectuales o sapienciales, revela de manera radical el carácter de trascendencia del Misterio por cuanto lleva en sí la exigencia de un "más" de humanización y promoción de la vida del hombre.

La práctica de la justicia que concretiza el lugar de acceso al Misterio y revela el carácter de trascendencia de Dios (ser Mayor) mantiene conjuntamente el carácter de radical inmanencia desde el cual se accede: el Dios Menor identificado-escondido en los pequeños, empobrecidos y privados de vida.

*El acceso al DIOS MAYOR Y TRASCENDENTE ocurre en el contacto con el DIOS MENOR, escondido en los pequeños, crucificados en la cruz de Jesús y en las innumerables cruces de los oprimidos de hoy.*[5]

3. J. P. Miranda, *Marx y la Biblia* (Salamanca: Sígueme, 1972), p. 82.

4. J. Sobrino, "El significado histórico del celibato en América Latina" en *Christus,* No. 546 (1981), p. 35.

5. J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera iglesia* (Los pobres como lugar teológico de la eclesiología) (Santander: Sal Terrae, 1981), p. 72.

## 2. Articulación dogmática

En el capítulo segundo hemos articulado la "teoría" teo-lógica ("visión" de Dios) de la TLL en su aspecto dogmático propiamente dicho. Es el tratamiento del tema en su *especificidad monográfica,* es decir, el estudio de los ejes teo-lógicos más frecuentes y significativos.

La TLL en cuanto reflexión creyente ha mantenido desde sus primeras explicaciones la dimensión del Misterio. En cuanto *teo*-logía no se ha propuesto explicitar a Dios como un nuevo tema, o elaborar un nuevo lenguaje para hablar de Dios. La TLL quiere ser una *metodología* teo-lógica para discernir la presencia o ausencia de Dios en la historia y corresponder al núcleo de su actual y novedosa manifestación.

### a. *Un texto-tesis fundamental ("intuición primigenia")*

La visión de Dios desde el reverso de la historia se encuentra a nuestro juicio compendiada con fuerza en un "texto" de "la carta a los cristianos que viven y celebran su fe en las comunidades cristianas populares de los países y regiones pobres del mundo".[6]

> *. . . la fuerza de la vida que viene de Dios se está manifestando exactamente en aquellos lugares donde la vida es oprimida, esclavizada y crucificada en el calvario del mundo. (. . .) HOY como en tiempo de cautiverio, el Dios que resucitó a Jesús de la muerte, está escondido en medio de la historia, del lado de los pobres, trabajando y liberando a su pueblo con fuerza victoriosa que vence la muerte y recrea la vida.*

Hemos propuesto este texto-tesis —por llamarlo de alguna manera— con su "lógica", es decir, manera de "ver" a Dios, como *punto de partida* y al mismo tiempo como *tesis* que unifica el tratamiento *dogmático* del tema.

En esta visión fundamental distinguimos tres ejes de fuerza o nudos temáticos que se destacan (hablamos de tres por razones de exposición y clarificación, pues en la práctica constituyen un todo coherente y muy conjuntado).

*Primero: El Misterio de Dios que se sigue manifestando en la historia* (auto-revelación histórico-salvífica). Desde sí mismo el Misterio original se sigue manifestando (auto-donación) en medio de la historia para salvarla.

*Segundo: El Misterio de Dios escondido-identificado* ("Dios menor"). Dios no ha permanecido indiferente ante las víctimas y sufrimientos de la historia. Dios mismo ha asumido una realidad que le es contraria: la marcha dolorosa del mundo (la pasión del mundo y de la historia es la pasión de Dios).

*Es* la manifestación de Dios como misterio:

- ESCONDIDO en los sin vida, los humillados, vencidos y ofendidos de nuestra historia y sociedad por la opresión, la injusticia, el pecado estructural.

- IDENTIFICADO con ellos en solidaridad amorosa no "desde fuera", sino "desde dentro" (histórica, ontológica), haciéndose pequeño, pobre, "varón de dolores" (siervo sufriente), compartiendo el abandono, y la muerte. Sufriendo *con* ellos y *en* ellos.

  Dios es capaz de sufrir por cuanto la realidad más profunda de su ser *es el amor.* La solidaridad sufriente de Dios hace concreta y real la

6. Esta carta es uno de los documentos finales del Congreso Internacional Ecuménico de Teología (São Paulo, Brasil, 1980), y se recoge en Teólogos del Tercer Mundo, *La irrupción del pobre en la sociedad y la iglesia* (Bilbao: Desclée, 1982), pp. 116, 119.

palabra de S. Juan, "Dios es amor"; la cruz histórica de Jesús es el punto culminante de la solidaridad amorosa y sufriente de Dios. La cruz conlleva a una ruptura con algunos presupuestos filosóficos (griegos) que en el orden *ontológico* (sobre el ser y la perfección de Dios) y en el orden *epistemológico* (sobre el conocimiento basado en la analogía y la admiración), bloquean la comprensión cristiana y radical de una *teo*-logía de la cruz.

Dios es y permanece misterio porque estaba en la cruz de Jesús, asumiendo los abismos de iniquidad de la historia.

*Tercero: El Misterio de Dios como praxis salvadora ("Dios Mayor").* No es suficiente afirmar que Dios está escondido-identificado en medio de la historia del lado de los pobres, que Dios asume solidariamente el sufrimiento y los horrores de la historia.

Si lo que tiene la última palabra es la "mala noticia" del dolor, del sufrimiento y la muerte, vana sería la realidad de Dios y la acción del hombre en la historia. Dios es salvación. Salva y salva en plenitud. La Buena Noticia que viene de Dios: su amor liberador, su justicia, el don de la vida, se sigue manifestando.

El eje *teo-lógico-soteriológico* de la TLL se vertebra a partir de tres "focos" básicos: Creer en el Dios de la Biblia es creer

1) en el Dios que *escucha el clamor* de los oprimidos y libera a su pueblo de la opresión (*experiencia del Exodo*)

2) en el Dios que *defiende* al pobre estableciendo la justicia y el derecho: *Go'el (tradición profética)*

3) en el Dios que *vence* la muerte y recrea la vida (Dios de la vida). La explicitación de la realidad de Dios como praxis salvadora en relación a la vida es más reciente. En la orientación de la TLL hacia la vida, Dios es afirmado como poder y amor comprometido que vence la muerte y recrea la vida. Arraigada en la tradición bíblica esta reflexión no ha surgido de manera arbitraria.

*b. El Dios de la vida*

La TEO-logía liberadora en cuanto teología, respondiente a la realidad se ha visto interpelada por una realidad cruel: *el problema histórico de la injusticia estructural que da muerte en la historia.* Es la vida amenazada, impedida y destruida, porque amenazadas están las fuentes primarias de la vida real de millones de hombres y mujeres en América Latina. Si S. Juan da testimonio de que en Cristo ha aparecido la Palabra de Vida, lo que se manifiesta en el continente latinoamericano es el anti-Cristo y su palabra de anti-vida.

Vida y muerte son en América Latina, conceptos fructíferos para avanzar teóricamente en la comprensión del Dios liberador, pero sobre todo, son realidades históricas que presentan en forma histórica la pregunta por Dios. A partir de la alternativa vida-muerte, se ha recobrado la primigenia correlación Dios-Vida: El Dios de la Biblia es un Dios viviente y que da vida.

¿Qué significa creer en el Dios de la vida?

- Es creer que el designio primigenio de Dios es que los hombres tengan vida y por ello, la realización de la vida en toda su plenitud —incluyendo su misma base material— es la primera mediación de Dios.

- Desde el horizonte protológico de la original voluntad del Dios de la vida, se descubre lo que es el peca-

do a partir de su esencia más íntima que es la de dar muerte.

- *Gloria Dei, vivens homo* (La gloria de Dios es el hombre viviente) que traducido desde el reverso de la historia es: *Gloria Dei, vivens pauper.* (Monseñor Romero)

- No puede darse el *vivens homo* sin el *gloria Dei.* Con Dios se humaniza más y mejor al hombre que sin El.

- Si lo que tiene la última palabra es la muerte *vanitas Dei moriens homo* sería la trágica realidad.

- Que Dios confiere a la vida su carácter de ultimidad. La vida es algo último y no provisorio, abierto y sin límites.

- La exigencia de dar vida ya a las mayorías pobres que mueren en la historia.

*c. El Dios del Reino*

La visión teo-lógica de la TLL que hemos intentado articular (comprensión sistemática) en este capítulo, puede compendiarse en la siguiente expresión: *El Dios liberador es el Dios del Reino.* El Dios que se sigue manifestando a la historia en el calvario del mundo, del lado de los pobres (escondido, en solidaridad amorosa y sufriente), como praxis salvadora (liberación-justicia-vida), se manifiesta en un proceso: *El Reino.*

Dios se revela en la historia al mismo tiempo que realiza su Reino, esto es su voluntad. El Reino —"tomado como el sentido global, presente y final en la historia"— *es la expresión más plena de la voluntad de Dios para la historia en medio de la cual actúa;* de que la historia sea transformada y planificada según la voluntad y la realidad de Dios que libera (*Reino de libertad*), establece la justicia y el derecho (*Reino de justicia*), es dador de vida (*Reino de vida* en plenitud).

Liberación, justicia y vida, no son sino en realidad dimensiones que expresan *la única voluntad salvífica* de Dios que quiere que su Reino llegue.

3. Teo-praxis

En el capítulo tercero: "la teo-logía liberadora como teo-praxis (*Plano práxico*)", como su nombre lo indica, nos hemos abocado a una discusión de lo que juzgamos constituyen las principales exigencias-concreciones de la fe en Dios en perspectiva liberadora: *la dimensión teo-práxica de la TLL,* esto es, el modo correcto de corresponder al Dios liberador en una "praxis según Dios".

Si el Dios de la Biblia da "qué pensar" (de ahí la teo-*logía,* el necesario *"credo ut intelligam"*), Dios da "mucho más qué hacer". El Dios de la Biblia es el "Dios que actúa"; por consiguiente, creer en el Dios de la Biblia no es pronunciar un juicio teorético, sino actuar de una manera concreta.

En la situación histórica de A.L. difícilmente puede haber una experiencia de Dios que no tenga como elemento esencial, la honradez de reconocer la situación de pecado fundamental creada por la injusticia y la opresión y la disponibilidad de corresponder a Dios en una praxis histórica, hacia la justicia del Reino, transformadora de esa situación.

En cuanto a los *límites* y *alcances* del presente capítulo:

1) En *primer lugar* hemos explicitado el *punto de partida* del mismo; la vida de fe en el Dios liberador se enmarca en una dialéctica constitutiva de gratuidad y exigencia: *Dios es absoluta e incondicionalmente exigente.* Destacamos como parte de esta dialéctica el llamado de Dios a la *conversión* (acogida del Don) y la convocación a la *misión.*

2) En *segundo lugar* hemos explicitado tres *planos práxicos* específicos y mutuamente relacionados a fin de corresponder a la iniciativa de Dios de manifestarse

en la historia y salvarla, en una "praxis según Dios". Es evidente que la correspondencia a una realidad tan radical, total y exigente como lo es Dios, compromete todos los planos de la existencia humana. No obstante, es posible distinguir *tres planos* fundamentales de exigencia o formas bien concretas (amor, justicia, praxis anti-idolátrica) de corresponder a Dios. No son exigencias entre otras muchas posibles, *sino aquellas que de alguna manera son las más aptas y necesarias para tal correspondencia.*

1) *La praxis del amor.* Dios —que es amor— quiere ser correspondido mediante la praxis del amor. La fe cristiana afirma que es imposible "amar a Dios" privadamente, "en directo", sin que ese amor sea mediado por un amor histórico y real al hombre.

2) *La praxis de la justicia* como forma histórica del amor destinada a dar vida y hacer realidad histórica —siempre limitada y parcial la utopía transhistórica del Reino.

3) *La praxis anti-idolátrica.* La fe en el Dios liberador, dador de vida, exige simultáneamente la lucha contra los ídolos de la opresión, contra los dioses de la muerte, y esto no es sólo cosa de intencionalidad, sino de una práctica.

La TLL como una etapa de su proceso de maduración se ha centrado en un esfuerzo de *teología anti-idolátrica.* que referido a nuestro tema presta atención a las raíces idolátricas de las formas falsificadas de Dios. La fe en el Dios liberador exige discernir y luchar contra los ídolos de un sistema de opresión, estructuralmente injusto y antivida, que justamente para mantenerse como tal, produce ídolos, que se atribuyen características que sólo competen a Dios: ultimidad, definitividad, intocabilidad y tienen su propio culto que exige el sacrificio cotidiano de las mayorías y el sacrificio violento de quienes luchan contra ellos.

El reverso de la historia ofrece así el lugar de captar la verdadera alternativa de la fe en el Dios de la Biblia: lo opuesto a la fe en Dios no es el ateísmo (como negación de la existencia de Dios) sino la idolatría.

La idolatría es el culto a los falsos dioses de la opresión en cuyo nombre se deshumaniza a los hombres, se les depauperiza, se le da muerte. Por ello sin ningún matiz retórico son auténticos dioses de la muerte que como en el caso del dios Moloch exigen la vida de los hombres para subsistir. Cuando las fuerzas de la muerte están libres para asesinar, cuando la vida es ignorada o cruelmente masacrada, los dioses falsos de la muerte están en el poder.

La idolatría no es sólo la carencia de fe en el verdadero Dios, ni sólo un lamentable error noético al invocar o no a Dios, o una incorrecta categorización de la experiencia trascendental de Dios; consiste en adorar a un falso dios que exige víctimas. Estas falsas divinidades de la muerte pueden explicitarse religiosa o secularmente como "la propiedad privada", "la riqueza", "el consumismo", "la seguridad nacional".

Tener fe en Dios es simultáneamente luchar contra los dioses falsos en cuyo nombre se da muerte. En nombre del Dios de la vida no se puede pactar con la muerte de los pobres. Esta lucha no es cosa de intencionalidad, es una práctica que pasa inseparablemente por la lucha y por la justicia. La idolatría no es sólo un problema teológico; llega a ser un problema político; el sistema anti-vida (de cruz y muerte) para las mayorías del pueblo pobre, se hace cada vez más idólatra en la medida en que sigue generando muerte, y en la medida en que produce ídolos, ese sistema se torna más poderoso en su *"Mysterium iniquitatis".*

La fe en Dios no puede darse si no es en contradicción con ese sistema profundamente idolatrizado y en confrontación y denuncia de los dioses de la muerte. Desde el reverso de las falsas deidades y sus mediaciones de muerte se manifiesta lo que es el Dios verdadero, su verdadera mediación y su culto auténtico. Así lo expresa *J. Sobrino:*

> *Si el pecado se revela como la muerte de los hombres, la gracia se revela en primer lugar como la vida de los hom-*

*bres, primer y fundamental don de Dios a los hombres. Si el hacer la injusticia se revela como el culto a los falsos dioses, la práctica de la justicia se revela como culto al verdadero Dios. Si el capitalismo y la seguridad nacional se revelan como ídolos, dioses de la muerte, el verdadero Dios aparece como aquel que produce vida y quiere la liberación.*[7]

**4. Juicio valorativo**

El capítulo cuarto es un juicio valorativo de la teo-logía liberadora en el plano axiológico.

Los tres capítulos anteriores (hermenéutico, dogmático, práxico) explicitan sistemátizadamente la visión TEO-lógica de la TLL. Con especial referencia a G. Gutiérrez y J. Sobrino hemos procurado leer, recoger y articular lo que a nuestro juicio constituyen los conceptos fundamentales y fundamentantes de esta visión teo-lógica desde "el reverso de la historia".

El presente capítulo ha querido ubicarse, como su nombre lo indica, en el plano del juzgar. Se trata de valorar críticamente (juicio valorativo) el tema situando sus contenidos fundamentales, precisando el por qué de sus plateamientos, sus valores, sus límites, ofreciendo una reflexión personal sistemática. No es propiamente un resumen exhaustivo de la problemática expuesta.

A partir de los autores estudiados ofrecemos un juicio sobre el tema analizado. Se trata de una valoración en *apertura dialógica a la TLL y no de una confrontación polémica.* Sabemos que la TLL en diversos contextos eclesiales e incluso no eclesiales, en América Latina y fuera de ella, ha sido objeto de estudio, discusión, evaluación, y en algunos casos de abierto rechazo.

Personalmente juzgamos que la TLL como camino teológico abierto en el caminar de la iglesia en América Latina, es útil y necesario eclesial y teológicamente. *Si la situación histórica de dependencia y dominación de dos tercios de la humanidad, con sus 30 millones anuales de muertos de hambre y desnutrición, no se convierte* en el punto de partida *de cualquier teología cristiana hoy, aun en los países ricos y dominadores,* la teología no podrá situar y concretizar históricamente sus temas fundamentales. *Sus preguntas no serán preguntas reales. Pasarán al lado del hombre real.*[8]

En el desarrollo de este capítulo IV hemos distinguido cuatro momentos:

1) *Visión de conjunto.* Es un resumen a modo de *confesión* en clave trinitaria de los ejes teo-lógicos fundamentales que configuran la visión de Dios propia de la TLL. De esta manera juzgamos es posible destacar con fuerza y mejor el profundo sentido práxico-eclesial-doxológico de las afirmaciones teo-lógicas de la TLL, es decir, del modo de vida y praxis eclesial que les da sentido.

2) *Juicio valorativo.* Es el plano de juzgar propiamente dicho el tema estudiado, en sus alcances y límites. A partir de la perspectiva del pobre como hilo conductor que sostiene y unifica los diversos comentarios, hemos establecido los siguientes puntos:

a) Sentido del pobre
b) Sentido del método teológico
c) Sentido del misterio de Dios: el pobre como lugar teo-fánico y sentido del "Dios de los pobres"
d) Sentido eclesial de la "praxis según Dios"

3) *Reflexión prospectiva.* Se trata de precisar una "agenda" de trabajo para la TLL en los próximos años en lo concerniente al tema que nos ocupa.

---

7. J. Sobrino, *Resurrección. . .*, p. 183.

8. H. Assmann, *Teología desde la praxis de liberación* (Salamanca: Sígueme, 1983), p. 40.

4) A modo de *conclusión* del capítulo IV ofrecemos una *reflexión final*. Hemos procurado decir una palabra personal hacia el interior de nuestra propia tradición eclesial a la luz del estudio realizado. Hemos destacado cinco puntos:

a) La importancia de estar atentos al núcleo de la manifestación de Dios en los actuales "signos de los tiempos", a la voz de Dios que nos llega a través del clamor de los pobres de la tierra.

b) La valoración y asunción de la historia como lugar de lucha y realización creativa del hombre.

c) la apuesta positiva por el hombre "por cuanto Dios mismo ha creído primero en el hombre".[9]

d) La historia como espacio para ser persona, como Don del Padre y tarea crativa humana.

e) *Vivir según el Espíritu* que nos hace reconocernos libres al servicio del Amor, creativamente hijos del Padre y hermanos de los hombres.

## F. SENTIDO DEL MISTERIO DE DIOS

### 1. El pobre como lugar teo-fánico

La iglesia vive en la irrupción histórica de los pobres un profundo desafío: el juicio de la Palabra de Dios que irrumpe en la historia liberadora de los pobres. Es un tiempo de gracia y conversión eclesial, fuente de una nueva experiencia espiritual: la espiritualidad es solidaridad con el pobre. En el fundamento de la TLL se encuentra una experiencia espiritual: el encuentro con el Señor en los pobres y oprimidos. El pobre en su condición de humillado y crucificado de la historia, en la fuerza de su lucha e inquebrantable esperanza, es *lugar de Dios,* esto es, lugar teo-fánico privilegiado.

El pobre como lugar de Dios revela a Dios:

1) *Vía negativa* en la medida en que su situación es contraria a la voluntad de Dios. Teo-lógicamente la pobreza de millones de seres humanos significa que la creación de Dios está realmente amenazada, que la voluntad primigenia de vida de Dios para el hombre está quebrantada.

2) *Vía positiva* nos revela a Dios por cuanto Dios ha asumido esa historia amenazada y viciada y está presente en medio de ella, del lado de los pobres, para desde su entraña abrir un futuro de esperanza.

### 2. Sentido del Dios de los pobres

Lo propio de la TLL ha sido explicitar y concretar la manifestación del Misterio de Dios como Dios de los pobres. Es esta concreción-confesión *la columna vertebral teo-lógica de la TLL, su punto de mayor convergencia y unidad.* Dios es el Padre de todos los hombres y mujeres. Pero precisamente porque es el Padre amoroso de todos, se da a conocer como el Dios de los pobres.

Entre Dios y el pobre se da una primigenia circulación hermenéutica: del pobre a Dios y de Dios al pobre. Cuando se reflexiona en la perspectiva del pobre sobre la "lógica" del misterio de Dios, es decir, sobre su manifestación histórico-salvífica, el Misterio de Dios se hace transparente y omnipresente a lo largo y ancho, en lo alto y lo profundo de nuestra historia de lucha por la liberación del lado de los pobres, y por lo mismo, omniausente en las estructuras de injusticia, de opresión y de pecado.

Desde aquí la TLL plantea el criterio para discernir lo que hay o no hay en la historia de manifestación de Dios. No es ya sin más la oposición naturaleza/gracia, sa-

9. J. I. Gonzalez Faus, *Este es el hombre* (Santander: Sal Terrae, 1980), p. 68.

grado/secular, historia/trascendencia, sino la categoría bíblica de *gracia* (historia de gracia) y *pecado* (historia de pecado). Gracia es todo aquello que hace presente a Dios y encamina la historia hacia el Reino (planificación escatológica); pecado, por el contrario, será todo aquello que niegue u oculte la voluntad liberadora de Dios en la historia, aquello que impide que la plenitud del Reino, Don gratuito del Padre, venga a nosotros hoy.

A partir de la tesis fundamental de la TLL, destacamos *cuatro notas* teo-lógicas que a nuestro juicio, al mismo tiempo que la sostienen, explicitan y caracterizan su visión del Dios de los pobres.

### *a. El Dios de los pobres se ha revelado*

Sólo es posible hablar del Dios de los pobres desde un dato fundamental para la fe cristiana: Dios se ha revelado como Dios de los pobres. Esta verdad teológica sólo es abordable a partir de la propia auto-revelación de Dios. Esta afirmación supone que: 1) a Dios le compete la revelación *esencialmente.* Desde sí, como don libre, por plenitud y no por necesidad Dios se ha revelado. Su revelación es autocomunicación, auto-donación, por ello "la revelación de Dios es en sí misma salvación". Una salvación que es ofrecida en primer lugar como buena noticia a los pobres. 2) En Jesús de Nazaret —su vida, muerte y resurrección— Dios se ha manifestado *definitivamente.* El misterio del Dios de los pobres se ha historizado y se ha hecho radicalmente cercano en Jesús. La revelación de Dios en Jesús está en continuidad con la revelación de Dios en el Antiguo Testamento pero Jesús la radicaliza y la plenifica.

Para Jesús la gran acción de Dios es *la cercanía del Reino de Dios a los pobres.* Dios es "Aquel que se acerca en su Reino" como buena noticia para los pobres. En esta revelación-historización de la cercanía de Dios en Jesús es fundamental la encarnación como *kenosis solidaria con los pobres:* esta fue la vida que Jesús "el rico que se hizo pobre" (2 Cor 8,9) asumió y desde la cual nos reveló el amor del Padre.

Dos comentarios: *Primero.* Es significativo y enriquecedor que la TLL haya explicitado como "acto primero" la cristología y a partir de allí, como "acto segundo", esté explicitando su teo-logía. La TLL participa así del esfuerzo teológico mayor *por devolverle a Jesús de Nazaret "su lugar privilegiado en la determinación de Dios",* contra el peligro teo-lógico de hacerse una imagen de Dios más teísta que trinitaria, más cercana a la metafísica del ser absoluto que al Dios de Jesús de Nazaret.

*Segundo.* Anclada en la tradición judeocristiana la TLL ofrece atención a la explicitación-concreción del *lugar* que es mediación de la revelación. La pregunta es ¿cómo acceder y corresponder a Dios desde el lugar donde El dijo que estaba? Quien quiera conocer a Dios ha de buscar el lugar específico de su revelación. Está en juego un correctivo crítico del grave pecado contra el Espíritu. Pecamos contra el Espíritu cuando no contamos con la posibilidad de que Dios ha elegido su propio lugar específico de revelación y nos escandalizamos que este sea privilegiadamente el mundo de los pobres.

### *b. El Dios de los pobres es el totalmente otro*

En el hacerse Dios de los pobres" Dios nos revela su trascendencia mistérica. A Dios le corresponde la realidad de ser el totalmente Otro, el radicalmente distinto, el Santo e Inmanipulable. Por ser así se ha hecho pequeño y creíble por su cercanía a los crucificados. Si no pudiera "hacerse otro", sin dejar de ser lo que siempre ha sido y es, no sería el Absoluto, el Misterio irreductible a nuestra manera de comprenderlo, a nuestra teología e incluso a nuestra propia fe. Desde la alteridad del "otro": el pobre, la TLL confiesa y mantiene la trascendencia de Dios. La trascendencia no es la manera de afirmar abstractamente que Dios está más allá. Es la manera de afirmar que Dios está en lo profundo de nuestra historia. Tan en serio ha tomado Dios su solidaridad con el hombre que no ha vaci-

lado en arriesgarse a participar en la vida histórica hasta el punto de asumir el sufrimiento, el abandono y la muerte, para desde allí, abrir un futuro de esperanza que trasciende la historia.

Desde el seguimiento del Dios de los pobres la TLL está en contradicción con toda visión teo-lógica que "en defensa" de Dios, de su *trascendencia mistérica,* reduce el lenguaje de y sobre Dios a lo "espiritual", a la *especificidad* de la fe, de lo "religioso", definido como ámbito sagrado, autónomo, separado, o por encima de los procesos históricos conflictivos con sus reales dimensiones económicas, políticas y sociales.

Porque Dios ha asumido la historia irreversiblementeno necesitamos evadirnos de la historia, ni desdoblarnos en falsos dualismos para acceder a conocer a Dios. La trascendencia de Dios, lejos de remitirnos a realidades abstractas y a-históricas, nos remite hacia el horizonte último de la vida, la justicia, el amor y la verdad. El Misterio absoluto del Dios de los pobres, por ser Misterio, se hace eficaz e insustituible para que la historia dé siempre más de sí, para que la vida humana sea en verdad digna del hombre.

### c. *El Dios de los pobres es Liberador*

El discurso teo-lógico liberador descansa y se contiene sobre el eje del *Mysterium liberationis.* Dios ha roto para siempre y definitivamente la simetría de ser "posiblemente salvación o posiblemente condenación". Dios es salvación. La "inteligencia" del Misterio podrá establecerse ulteriormente a través de la formulación conceptual y doctrinal (la fe busca entender), pero deberá permanecer arraigada al misterio de la salvación en la historia cuyo polo recapitulador es siempre y obligadamente Jesús de Nazaret.

Dios se auto-dona liberadoramente como Padre, por la Palabra del Hijo, en la fuerza del Espíritu, en los caminos de la historia. Dios no quiso ser eternamente "el mismo" encerrado en el misterio insondable de sus relaciones amorosas inmanentes (*"ad intra"*). Dios se autodona para ser conjuntamente con la historia del hombre desde la creación y la alianza, en la cercanía definitiva de la encarnación por el Hijo y la asunción de la historia por su Espíritu. La historia es historia de Dios. Dios está en nosotros y nosotros en Dios.

*El Dios que se revela en la historia como Dios de los pobres es el único que existe.* No hay otro. No existe un Dios en sí-mismo diferente, separado o aparte de su manifestación como praxis salvadora. Al Dios "en-sí" le compete el misterio de ser Dios "con-nosotros" (EMMANUEL). La realidad de ese "con-nosotros" en último término es Dios revelando "en favor del hombre" lo expresado en la esencia de su realidad: ser amor, liberador, dador de vida.

La realidad trinitaria de Dios, la realidad de lo que en su Misterio hay "eternamente y desde siempre de 'otro' con respecto a sí mismo", no es la revelación de una curiosidad matemática incomprensible e inutil. Dios no es misterio de especulación. Dios es misterio de salvación y por eso la salvación tiene una dimensión trinitaria.

### d. *El Dios de los pobres es un Dios crucificado*

La fe en el Dios de los pobres es profundamente dialéctica. Creer en el Dios de los pobres es mantener simultáneamente la fe en un Dios liberador y en un Dios crucificado. La cercanía radical de Dios adquiere en la cruz histórica de Jesús su dimensión de mayor credibilidad y "escándalo" que no se puede suavizar con nada. En la cruz Dios entrega al Hijo, y el mismo Dios está crucificado. Desde aquí juzgamos que hay que destacar tres elementos importantes:

1) La cruz expresa y concretiza la auténtica *solidaridad amorosa* del Dios de los pobres, con el hombre. Desde que en Jesús, Dios mismo fue crucificado, no hay pueblo históricamente crucificado (raza despreciada, cultura marginada, pueblo oprimido) que le sea indiferente. Dios con-sufre su aplastamiento y anti-vida.

2) La cruz expresa y concretiza *el rechazo que Dios hace del sufrimiento injusto.*

En la cruz Dios asume el dolor de la historia de pecado para desde dentro abrir el futuro hacia lo totalmente distinto: vida para el hombre y esperanza para los crucificados. En América Latina la cruz ha sido vista como símbolo de dolor, pero no ha llamado Dios a los pobres de la tierra a un sufrimiento redentor, para ser el pueblo sufriente de Yahvé. El pueblo pobre, "un pueblo históricamente crucificado", está crucificado contra su voluntad y la voluntad de Dios. Es el pecado del mundo el que sigue despojándole de todo, arrebatándole sobre todo la vida. La cruz expresa el *no* de Dios al sufrimiento y la opresión. La voluntad primigenia del Dios de la vida llega hasta las últimas consecuencias. *La realidad de la salvación pasa por lo que hay de condenación histórica.* Como lo ha destacado J. Sobrino con fuerza, Dios se ha sometido al poder de lo negativo: el mal, la injusticia, la opresión, el pecado y la muerte. La salvación anunciada no se realiza milagrosamente desde fuera de la historia, sino desde la mayor negatividad de la historia, desde sus profundos "abismos de iniquidad".

3) La cruz nos invita a *participar* con Dios en solidaridad amorosa y liberadora con el mundo y la historia. En la historia se continúan escuchando los clamores a causa de la opresión con que los egipcios oprimen; escuchamos el grito de Jesús en la cruz; la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto esperando su liberación. Desde la cruz, en una exigente fidelidad a lo real, Dios nos invita a "permanecer con El en su pasión en la vida del mundo"[10] que en nuestra situación llega a ser "permanecer con Dios en su pasión *con* y *por* el pobre", en solidaridad incondicional con "los condenados de la tierra". La vida, siempre amenazada por las fuerzas y estructuras de la anti-vida, y la esperanza, con frecuencia contra toda esperanza, tienen que ser mantenidas a través de signos y gestos concretos de lucha. Es la manera de creer en la vida y la esperanza que brota en la cruz.

## CONCLUSION

Para el cristiano del Tercer Mundo no hay encuentro con el Misterio del Dios liberador, dador de vida, sin la decisión y acción de caminar con Dios hacia las metas liberadoras en la historia.

Dios está atento y escucha los clamores del pueblo latinoamericano que vive un verdadero cautiverio dentro de su propia tierra. Sólo escuchando esos clamores, fruto de una gran injusticia que clama al cielo como la sangre de Abel asesinado por Caín su hermano (Gn 4, 10), y convirtiéndolos en praxis de amor y esperanza hacia la justicia del Reino, corresponderemos a la realidad del Dios de los pobres que se ha revelado definitivamente en Jesús de Nazaret.

La praxis de la justicia como concreción activa del amor y la esperanza, nos ofrece el espacio posible y necesario para que nuestra palabra sobre la sublimidad de del *Mysterium liberationis* se haga real e histórica; para que nuestros *"muchos* substantivos *abstractos"* se logren transformar en *"pocos* substantivos *concretos"*; para que la Buena y Alegre Noticia que viene del Dios que irrumpe con su Reino llegue a nosotros hoy convertida en buena realidad, en la *comunión* del amor solidario y la *participación* fraterna de la tierra, el pan y la alegría para todos, como realidad tangible y goce colectivo (Is 65. 17-25. Entonces Dios será todo en todo (1 Cor 15. 28).

Concluimos este trabajo confortados y desafiados por la promesa bíblica para la comunidad de los seguidores de Jesús: ¡No tengan miedo! ¡Cristo resucitó! ¡El está vivo! El nos garantizó: "Yo he vencido al mundo. Yo estaré con ustedes hasta el fin de los tiempos" (Jn. 16. 33; Mt. 28.20).

---

10. La frase es de D. Bonhoeffer en *Resistencia y sumisión* (Barcelona: Ariel, 1969), pp. 211-214.

*Vida y Pensamiento*. Vol. 3, Nos 1 y 2. 1983.
San José, Costa Rica Seminario Bíblico Latinoamericano.

# La hermenéutica y el contexto: la relectura del éxodo dentro del Antiguo Testamento

*Edesio Sánchez C.*

1. Me interesa acercarme al tópico desde la perspectiva de la pluralidad de tradiciones en el Antiguo Testamento, es decir, reconocer en el Antiguo Testamento los momentos cruciales de la historia de Israel y ver cómo éste usó el evento del éxodo, cómo se alimentó de él, y cómo fue desafiado por él. Esto refleja lo que S. Croatto llama su "reserva-de-sentido".

2. Vale la pena indicar el hecho de que en la experiencia de la teología latinoamericana (especialmente de la liberación), el estudio del éxodo se ha restringido, casi en su totalidad, al estudio del evento primero, tal como se narra en Ex. 1-15. Entre los autores clásicos de teología de la liberación[1] el tema se ha desarrollado con un fuerte énfasis en el aspecto socio-político de la opresión-liberación. El aspecto religioso, en forma global, fue restringido a lo mínimo.

3. Cuando miramos a otras tradiciones del AT, nos damos cuenta de que el tema del éxodo se desarrolla manteniendo una perspectiva balanceada del evento como experiencia de lucha en varios niveles, en varios frentes. En verdad, aquellas tradiciones que miran el éxodo desde la experiencia de opresión en y desde Israel nos permiten ver que la opresión y la lucha de liberación penetraron ámbitos claramente religiosos. Tal aseveración no excluye, ni pone en entredicho esa fuerte tendencia histórico-político-social. Más bien la enriquece y la coloca en una perspectiva más real, más a tono con el testimonio bíblico y por cierto más revelador para nosotros en el día de hoy.

4. La tarea teológica latinoamericana no se ha quedado estancada. Hoy ya no se recarga el énfasis en el éxodo como *la* fuente de reflexión bíblica en América Latina. De hecho, la producción teológica ha demostrado un enriquecimiento en el uso de la tradición bíblica y de sus temas esenciales (obviamente a partir de la experiencia latinoamericana de opresión-liberación). El éxodo no ha perdido su valor como paradigma y desafío de reflexión y acción, pero la reflexión bíblica ha caminado trayendo al frente de la tarea teológica sólidos trabajos sobre la pobreza, la contradicción vida-muerte, Reino de Dios, opresión y, más recientemente, la idolatría.

De tal modo que cuando el éxodo "como-reserva-de-sentido" se trae a la situación latinoamericana, y en dialéctica hermenéutica ambos dan SU PALABRA, éste ya no se ve como generador y paradigma de un tipo específico de liberación. Más bien demuestra ser, en verdad, paradigma de lucha liberadora que abarca todos los ámbitos, todo el "espacio" donde se mueve el ser humano.

5. Así, en el binomio opresión-libe-

---

*El Rev. Edesio Sánchez C., actualmente candidato al doctorado en A.T. por el Seminario Unión de Richmond, Virginia, participará en la enseñanza en el SBL a partir de 1985. Presentó este artículo en un encuentro de teólogos y seminaristas, tanto de Norteamérica como de Latinoamérica, celebrado en México en 1983.*

ración ya no se ve a un grupo humano luchando por su liberación contra un pueblo que lo esclaviza política y económicamente, *punto.* En esa realidad incuestionable también se da, como elemento constituyente, la presencia de fuerzas sobrehumanas (divinas) que luchan ya sea manteniendo a lado opresor o por la liberación de los oprimidos. De tal modo que el éxodo no sólo nos permite ver el enfrentamiento de dos entidades político-sociales, *per se,* sino también la lucha de los poderes divinos. El éxodo es una lucha anti-idolátrica.

6. Es por demás revelador el hecho de que en el relato del éxodo, en el libro del Exodo, los dioses de los egipcios no aparecen en escena. Aparentemente Yahvéh no lucha contra otros dioses; no fue un enfrentamiento de dioses. Sin embargo, las más antiguas tradiciones poéticas del éxodo (más antiguas que los trozos en prosa), por ejemplo Ex. 15, y las pertenecientes a la poesía proto-apocalíptica, muestran que el éxodo fue escenario de una decisiva lucha de poderes divinos. Y lo más revelador es el hecho de que la lucha no es entre Yahvéh y los dioses egipcios, sino Yahvéh contra Baal y todo el aparato religioso-cultural de Canaan.

7. De hecho, son varios los estudios que nos indican (Soggin, J.T. Barrera, Mendelsohn, *et.al.*) que varios de los términos propios del vocabulario de la opresión-liberación, utilizados en el Exodo, tienen su "cuna" en la experiencia israelita en Canaan, especialmente a partir del período de la opresión salomónica.

8. Es decir, el éxodo como evento, cargado de "reserva-de-sentido", está allí, incuestionable, a la vez que se constituye generador de eventos y teologías. Sin embargo, los testimonios que de él tenemos, nos llegan cargados de confesiones (teologías), productos de nuevas experiencias de opresión-lucha-de-liberación. Y las que más enriquecieron y delinearon los relatos del éxodo en prosa, fueron aquellos que viven la experiencia opresión-lucha-de-liberación en el contexto de la religión y cultura del entorno cananista.

9. Todo lo anterior indica que la opresión político-económica existe como algo dado, incuestionable; de hecho, eso es lo que se busca a fin de cuentas. El poderoso quiere mantener el poder, hacerse más rico y mantener bajo él el mayor número de seres humanos, explotarlos y despojarlos. La religión, la cultura, se utilizan como instrumentos para justificar el *status quo.*

No es nada accidental el hecho de que quienes en Israel (y fuera de él) hayan seguido a otros dioses o hayan querido hacer de Yahvéh su dios patrono.

10. Los pasajes que a continuación tratamos nos van a ayudar a ver que en la lucha de liberación, el primer triunfo a lograr es el desenmascaramiento de los falsos dioses y la recepción de la "voz" divina que nos deja oír su nombre.

Los etudios sobre el Pentateuco nos han ayudado a reconocer una compleja red de líneas teológico-literarias que lo conforman. Se reconocen al menos cuatro tradiciones literarias que recogieron y transmitieron las memorias de la historia antigua de Israel. Estas tradiciones, ubicadas en contextos concretos de la historia de Israel, reflejan el impacto del evento primero (éxodo) con las experiencias y concepciones de su tiempo (sea éste el siglo X, IX, VII, VI a.C.). Es decir, estas tradiciones, junto con textos relacionados a sus respectivas épocas, sirven para mostrarnos cómo la fe de Israel vio e interpretó el éxodo, a partir de experiencias concretas. Los pasajes pertenecientes a estas tradiciones (Ex. 3.7-8; 3.9-15; Dt. 26.5-10; Ex. 6.2-8) siguen un modelo establecido que podríamos llamar el *kerygma del éxodo.* En todos ellos aparecen los siguientes elementos:

1. aflicción en Egipto.
2. Yahvéh escucha (ve y conoce) el clamor del pueblo.
3. desciende a liberarlos y llevarlos a

la tierra prometida.

A la vez, estos pasajes contienen elementos característicos de las tradiciones a las que pertenecen. El resultado es una nueva visión y comprensión del éxodo. Antiguos y nuevos elementos se juntan para vincularnos con la experiencia del éxodo, de ninguna manera inmovible, sino siempre vital y contemporáneo.

Las versiones del *kerygma del éxodo* se ubican sin problemas en momentos específicos de la historia de Israel: Ex. 3.7-8 con la opresión salomónica (ver 1 Re. 12; 1 Sa. 8.11-17); Ex. 3.9-15 con la opresión cananea ubicada especialmente entre los reyes Acab y Jeroboan II (Ver 1 Re. 17-21; Amós y Oseas); Dt. 26.5-10 con la época asiria y teniendo en mente el paradigma de opresión del reinado de Manasés; Ex. 6.2-8 con la época del cautiverio babilónico (finales del siglo VI, y emparentado con la tradición de Ezequiel e Isaías 40-66.

Cuando uno mira más de cerca estos textos relacionados con los pasajes del Pentateuco, nos damos cuenta que cada época puede ver a su propio "Egipto", "Moisés" y "D[d]ios". El problema es que éstos no fueron fáciles de discernir. Frente a los verdaderos "Moisés" y Yahvéh, aparecieron falsos "moisés" y dioses. Es decir, en los contextos de opresión y lucha de liberación, la revelación del nombre divino no se da libre de "interferencias". El pueblo necesitaba de oído con "afinación" especial para entrar en sintonía con la voz de Yahvéh y la guianza de su Moisés. Por ello, los pasajes del Pentateuco, en su contenido y estructura literaria, nos permiten ver al anuncio categórico y resonante del nombre de Dios que ofrece esperanza liberadora: Yahvéh. Estos pasajes intentan ayudar al pueblo para identificar al Dios del éxodo, a la vez que les permite descubrir su propia identidad Esto es bien claro en Ex. 3.9-15, estructurado en forma climáctica y en Ex. 6.2-8, estructurado en forma concéntrica. En el primer pasaje la realidad de opresión aparece como la base de la estructura climáctica y el nombre de Yahvéh como clímax. En el segundo pasaje la realidad de la opresión y experiencia liberadora están en el centro y el nombre de Yahvéh los circunda, repetido cuatro veces.

**El kerygma del Exodo bajo la opresión cananea**

Vamos a mirar más de cerca la época cuando el *kerygma del éxodo* (en la versión de Ex. 3.9-15) hizo su impacto a la vez que se enriqueció a sí mismo.

Es la época comprendida entre Elías y Oseas, época en la que Israel vivió en forma más cruda la experiencia de la opresión cananea y en la cual se desató la más decidida lucha anti-idolátrica. Aquí el éxodo manifiesta ser una lucha abierta entre la fe bíblica y la idolátrica. Entre quienes usan todos los medios disponibles para mantener estructuras de injusticia y aquellos, dirigidos por Yahvéh, que buscan sujetarse a sus demandas beríticas.

Nos interesa este período porque aquí se muestra la indisoluble unión de éxodo-conquista y Sinaí. En realidad éste manifiesta ser el marco en el cual el decálogo —documento de alianza según el Deuteronomista— se entiende como tal en la medida que éxodo y demandas de alianza se mantengan unidas: Yahvéh salvador y Yahvéh soberano se dan de la mano.

El éxodo en verdad es "reserva-de-sentido" y paradigma. Pero no paradigma estable y cerrado de modelo mítico, sino de ese que surge en renovados y distintos encuentros entre Yahvéh, su pueblo y los enemigos. Cuando miramos al éxodo, entonces, se nos exige verlo desde diferentes ángulos, y desde ellos enriquecer nuestra búsqueda de directrices y opciones en el presente. Si en años anteriores el éxodo sirvió para hablar de luchas entre estructuras político-sociales, hoy, y esto en directa relación con el desarrollo teológico latinoamericano, el éxodo puede y debe estudiarse como una lucha abierta entre divinidades: Dios contra los dioses. En verdad la teología latinoamericana ha venido a despertar a la teología del Atlántico norte trayendo a la arena de los acontecimientos histórico-sociales un tópico empolvado: la idolatría.

Pasados ya los entusiasmos de la época de la secularización estamos libres para descubrir que la lucha que nos confronta hoy en América Latina es una batalla entre el Dios de la Biblia y los falsos dioses que pueblan este nuestro continente (ver los estudios en el libro *La lucha de los dioses,* San José, Costa Rica: DEI). Obviamente esto no descarta el hecho de que en este mismo contexto de la opresión como escenario de lucha anti-idolátrica se de, como elemento inseparable, la lucha contra estructuras político-económicas que ejercen opresión e injusticia. Porque los dioses han sido aceptados e involucrados en la estructura para justificar el modelo opresor.

Ex. 3.9-15 se encuentra unido contextual, literaria y teológicamente a Ex. 3-7-8. En verdad, la tradición Deuteronomista se refiere a esta indivisible unión al mantener, en línea directa, la lucha anti-idolátrica de Elías y Oseas con el llamado "pecado de Jeroboam I": los becerros de oro en Betel y Dan. En otras palabras, la afirmación del pasaje Elohista (Ex. 3.9-15) se une a la del Yahvista para demostrar que el intento liberador de la opresión salomónica (siglo X) bien pronto cayó preso de una nueva opresión: la cananea. Que el "Moisés" de aquel éxodo, Jeroboam I (ver 1 Re. 12), en su afán de liberar a Israel en forma total de la sombra judea, proveyó al pueblo de un símbolo que pronto permitió la transferencia de dioses: Yahvéh y su símbolo-pedestal, el becerro, se cambió a Baal y su símbolo, el becerro. Al ubicar al éxodo de la opresión salomónica en el nuevo contexto histórico-geográfico de Canaán, el símbolo de revelación y presencia divina, al paso de los años, sirvió de obstáculo para reconocer a Yahvéh y su caracterización. El problema mayor estriba en el hecho de intentar delimitar la revelación divina a una experiencia y un modelo. Porque en el calor de la integración con la cultura cananea, Yahvéh quedó absorbido por la figura dominante de la religión cananea: Baal.

Los becerros de Ex. 32, 1 Re. 12 y Os. 13.1-3 recuerdan al pueblo de tan terrible confusión. ¡No, los becerros ya no son pedestales o símbolos de la presencia de Yahvéh; ahora son ídolos representantes del señor de la vida cananea! Aquel éxodo de la opresión salomónica se convirtió en paradigma para asegurar un nuevo tipo de opresión. "Aquí está(n tu(s) *'elohim* que te sacó(aron) de Egipto" (1 Re. 12.28) dejó de ser una afirmación de fe israelita en Yahvéh; se convirtió en credo de fe en Baal. El pueblo había sucumbido ante una nueva estructura opresora en el que idolatría e injusticia se daban de la mano.

Los pasos que llevaron de una experiencia de liberación a una de opresión se muestran al colocar en su correspondiente orden cronológico a 1 Rey. 12, 1 Re. 17-21 y el libro de Oseas:

1. 1 Re. 12.25-29 habla de la acción político-religiosa de Jeroboam I (ca. 922 a.C.). Su acción tuvo como único propósito proveer para Israel del norte aquello ya presente en Judá: templo y símbolo de la presencia divina (el arca). Los estudios del AT nos han permitido ver que esta acción no era ni descabellada, ni aislada. Que él hubiera puesto un becerro como símbolo o pedestal de Yahvéh no fue algo que se le ocurrió, así de buenas a primeras. Ya existía una tradición, antigua por cierto, que no sólo relacionaba a Yahvéh con la figura del becerro, sino además con Dan y Betel. Son varios los biblistas quienes concluyen que el *pesel-masekah* (imagen de madera-cubierta-de-plata) de Jueces 17-18 debió haber sido un becerro, y simbolizaba la presencia de Yahvéh. Se señala también que Ex. 32:2-6 presenta una tradición claramente neutra con respecto al becerro de Aarón. El becerro no era un simple ídolo; era pedestal o símbolo de la presencia de Yahvéh. De ningún modo se relacionaba con Baal (la relación Yahvéh-becerro debe buscarse en una temprana relación entre Yahvéh y 'El).

De modo que la acción de Jeroboam se alineó con una tradición antigua y segura. Con ello Jeroboam aseguraba que su gobierno y la fe israelita se iban a incrustar en una tradición claramente antigua y Yahvista. Esta situación se mantuvo así por largos años. La monarquía unida y las primeras

décadas de la monarquía dividida no hablan de una abierta confrontación entre la fe bíblica y la religión cananea.

2. 1 Re. 17-21 habla de Elías y su lucha contra la fe en Baal, esta última abiertamente apoyada por la pareja gobernante Acab-Jezebel. Con el ministerio de Elías se abre la profecía clásica y con ella la confrontaciónYahvéh-Baal que duró hasta la caída de Jerusalén en 587 a.C.

Estos pasajes nos señalan que en la mente del pueblo había cierta confusión. La balanza parecía inclinarse más al lado de Baal. Toda la narración se desarrolla demostrando una consciente intención de alejar a Yahvéh de toda caracterización que lo uniera a Baal. Algo más, los relatos incluyen la ridiculización para demostrar la absoluta superioridad de Yahvéh sobre Baal. La lluvia no la da Baal; es Yahvéh quien la retiene o la da sin sujetarse al ciclo natural de las estaciones anuales. Los bienes de la tierra, trigo y aceite, no los de Baal (cf. Os. 2.5 (7); es Yahvéh quien lo ofrece, y no a todos, sino a la viuda (1 Re. 17). El fuego y la lluvia los proveyó Yahvéh y no Baal, el dios del rayo y de la lluvia.

La desvinculación de Yahvéh con toda caracterización con Baal se muestra con mayor intensidad cuando Elías, el nuevo "Moisés" se dirige a Horeb y allí recibe una revelación divina. Sin embargo Yahvéh ya no se revela utilizando los medios de la primera revelación en Sinaí (ver Ex. 19.9, 16-18; 20.18). Yahvéh no se encuentra en el viento poderoso, ni en el terremoto, ni en el fuego. Su presencia se reveló en el silbido apacible y delicado (1 Re. 19.11-12).

En este período la lucha es de identificación y demostración de poderes. Cada acción de Elías y cada revelación de Yahvéh es un golpe sobre Baal y la fe en él. El pasaje de la viña de Nabod | cierra el episodio señalando que la acción de una estructura idolátrica produce necesariamente acciones injustas y malvadas.

Estos capítulos no permiten duda con respecto a quién es Yahvéh. De hecho, el pasaje relacionado con Elías y el Horeb deja afuera a Baal y toda posibilidad de unirlo al evento del éxodo y la alianza sinaítica. La lucha entre Yahvéh y Baal se había circunscrito a aquel marco histórico-geográfico.

3. Es Oseas quien muestra todos los alcances de la opresión cananea. El pueblo no sólo había permitido que Baal fuera considerado tan dios como Yahvéh; peor aún, lo había subido a rango de soberano y señor. De hecho se descartó a Yahvéh de toda la escena de vida y fe israelita. Baal ya no sólo era quien proveía las necesidades de la vida diaria; había llegado a ser el dios de Israel en toda su dimensión histórica. Porque aquellos becerros de Dan y Betel ya no eran, de acuerdo a Oseas, símbolo de la presencia de Yahvéh; eran ídolos de Baal. Aquella declaración de fe: "Este es tu Dios que te sacó de Egipto", referida a Yahvéh, se cambió a "Estos son tus dioses que te sacaron de Egipto", referida a Baal.

La lucha desatada por Oseas y el grupo de fieles de Yahvéh fue contra una nación que vivía en una opresión apabullante. No sólo reinaba la injusticia y toda clase de pecados sociales (descritos por Amós y en parte por Oseas); lo peor es que aquello era aprobado y justificado en la religión de Baal. La historia que conocieron Amós y Oseas fue una historia sin Yahvéh y sin justicia. El gobierno de Jeroboam II y todo su aparato de poder (incluyendo el sacerdocio) se había armado con una clara exclusión de Yahvéh y sus demandas de alianza.

Se requería de un nuevo éxodo, de un nuevo Moisés, de una nueva revelación divina. Es en esta situación que el *kerygma del éxodo,* en la versión de Ex. 3.9-15 debió de sonar en forma impactante.

3.1 Hay un clamor del pueblo en opresión —ver el cuadro de la sociedad israelita según Amós.

3.2. Hay un "Moisés", vocero de Yahvéh, portador de la revelación divina. El "quién soy yo" de Oseas (Os. caps. 1-3) se convierte en el "Yo soy" de Yahvéh (Os. 12.9 (10); 13.4).

3.3 En un nuevo marco de opresión y sufrimiento Yahvéh deja oír su nombre de nuevo: "Yo soy Yahvéh tu Dios desde la tierra de Egipto; no conocerás, pues, otro dios fuera de mí, ni otro salvador sino a mí" (13.4). Es interesante notar que en la estructura de los capítulos 12-13 donde aparece repetida la declaración divina "Yo soy Yahvéh tu Dios desde Egipto", también aparecen otros "yo soy". Estos enmarcan a los "Yo soy" de Yahvéh y apuntan hacia los sonoros recuerdos del éxodo. En Os. 12.8(9) se cita a Israel afirmando: "yo soy rico. . . ". En Os. 13.9 Yahvéh cuestiona todo posible contrincante con una pregunta retórica: "quién puede salvarte" (ver vs. 10-11).

No cabe duda de que Oseas presenta su mensaje con el evento del éxodo en mente. El libro deja ver una constante referencia al *kerygma del éxodo* y la alianza en el Sinaí. Estos dos elementos, unidos para siempre por el decálogo, aparecen varias veces en el libro. Estamos tentados a ver en Oseas un comentario extenso al prólogo y los dos primeros mandamientos del decálogo. En verdad, son varios los biblistas quienes ven en la época de Oseas el momento de la unión de prólogo y mandamientos uno y dos (la fórmula de auto-presentación divina encierra esos dos mandamientos), así mismo como la apreciación contundente del segundo mandamiento referido a Yahvéh.

El "Yo soy" de la revelación divina, aparece al principio del libro (1.9) unido al negativo (lo) para afirmar la realidad del Israel de aquellos días. El pueblo había rechazado a Yahvéh, ya no era el pueblo de Dios ("no-mi-pueblo"), por tanto Yahvéh ya no era Dios de Israel. Oseas, al principio de su libro, demuestra que las infidelidades e injusticias de Israel habían invalidado "el ser-de-Dios-para-ellos". Así como la opresión egipcia sirvió como marco para la revelación del nombre de Dios, el pecado de Israel y su abierto repudio (*'zb*) de Yahvéh habían invertido el asunto: Yahvéh se "desrevela", "YO-NO-SOY para ustedes" (*'ănā-kilō-'o 'ehyeh lakem*), Os. 1.9, cp. Ex. 3.14, (*'ehyeh 'aser 'ehyeh*).

Sin embargo el libro no termina así. Al final del libro, no una sino dos veces aparece la fórmula de *auto-presentación* divina: "Yo soy Yahvéh, tu Dios, desde Egipto" (12.9 [10]; 13.4). Y, entre estas dos revelaciones y la "no-revelación" de 1.9 hay toda una serie de referencias a la experiencia del éxodo-desierto (2.16-17 [14-15]; 9.10; 11.1, 5; 8.13) y al Sinaí (3.1; 4.2; 12.10; 13.4). Es decir, la invalidación del "ser-de-Dios-para-ellos" sólo se podía revertir por medio de un nuevo éxodo. Israel debía volver al "desierto", rechazar a Baal y todo poder político-divino, sus "amantes", y comprometerse de nuevo con Yahvéh. El decálogo y sus principios de alianza debían estar presentes de nuevo en la vida de Israel. Oseas es el único profeta del siglo VIII a.C. que cita el primer mandamiento (3.1); es el único que califica a los otros dioses y poderes mundiales como "amantes" (2.7, 9, 12, 14, 15) y quien habla de ese concepto central de los tratados de vasallaje: el amor del y al soberano, Yahvéh. El es, además, el punto de arranque de la comprensión profunda del segundo mandamiento. Antes de él no se había cuestionado y prohibido las imágenes y símbolos de la presencia de Yahvéh. Es él quien acuña la frase "Yo soy Yahvéh, tu Dios, desde Egipto". En pocas palabras, en Oseas la tradición del éxodo se convierte en generadora de nuevas premisas teológicas.

A lo largo del libro, y como cordón dorado, aparece el desafío del CONOCIMIENTO DE DIOS (4.1-2, 6, 14; 5.4; 6,3, 6, 14.9 [10]). Porque la revelación del nombre divino ya no puede quedar desvinculada de la demostración de su discernimiento y apropiación. El pueblo debía convertirse en portador de ese nombre, por ello le era menester CONOCER A YAHVEH. No eran huecas doctrinas, ni fríos ritualismos, sino obediencia concreta del documento de alianza (4. 1-2; 3.1; 13.1-2): obras de justicia social y fidelidad exclusiva a Yahvéh.

*Vida y Pensamiento*. Vol. 3, Nos 1 y 2. 1983.
San José, Costa Rica Seminario Bíblico Latinoamericano.

# Dos requisitos fundamentales para la educación teológica en la América Latina de hoy

*José Enrique Ramírez*

Debo decir que en este trabajo utilizo la expresión educación teológica en un sentido amplio. Por ella entiendo tanto el trabajo de capacitación que puede hacerse con un grupo de pastores rurales en un fin de semana sobre el tema de la predicación, como por otra parte, un curso exegético para estudiantes de licenciatura en un seminario teológico de cualquiera de nuestras ciudades. En esta exposición mencionaré en diferentes momentos, ambos niveles.

Ahora bien, el primer requisito fundamental para una educación teológica pertinente en la América Latina de hoy, es que tal educación teológica sea, en sentido propio, una educación teológica latinoamericana.

## 1. La educación teológica debe ser latinoamericana

Mucha tinta se ha gastado y mucho tiempo se ha ocupado en América Latina discutiendo sobre temas teológicos. La mayor parte de las veces estas discusiones adquieren un carácter dramático y acalorado, como es propio de nuestro modo de ser. Sin embargo, vale la pena preguntarse: en qué medida realmente los temas discutidos responden a situaciones propias de nuestro continente? Los problemas que se discuten, las herejías que se combaten y la línea argumentativa que se sigue no están, generalmente, en función de los problemas del lugar y hora que vive el alumno, sino en función de las batallas dogmáticas libradas en el país de origen del profesor que, como es sabido, es normalmente un misionero.[1]

Hace algunos años decía un pastor en una conferencia similar a ésta: "ha habido una creciente inquietud dentro de mí, un molesto interrogarme acerca de si. . . no estamos en realidad repitiendo e imitando indiscriminadamente el patrón particular que nos tocó en suerte heredar. Debemos cuidarnos de que esto no sea motivado por un nacionalismo estrecho, pero sí es una verdad meridiana el hecho de que por no haber forjado aún nuestra teología, nos sintamos inválidos para postular una educación teológica propia".[2]

Con estas afirmaciones pretendemos decir entonces: no toda teología escrita "en" América Latina, es teología "latinoamericana". Como tampoco el hecho de encontrarnos "en" México, hace que nosotros seamos mexicanos. El "ser latinoamericano" de una teología, lo definen factores más fundamentales que la mera situación geográfica. Yo, aquí me atrevo a proponer al menos dos criterios que definen a una teología como latinoamericana.

---

*El autor de la ponencia (presentada originalmente a un grupo de pastores en México) es profesor de Antiguo Testamento en el Seminario Bíblico Latinoamericano.*

1. Justo L. Gonzáles, *Por la renovación del entendimiento* (Río Piedras, P.R.: La Reforma, 1965), p. 30.

2. *Ibid.*, p. 85.

### 1.1. Una teología es latinoamericana por sus contenidos

La educación teológica no debería limitarse a la simple repetición de esquemas teológicos universales, válidos para toda sociedad en todo momento y lugar, ni tampoco a la reproducción a-crítica de conflictos doctrinales y teológicos ajenos a la realidad de analfabetismo, violencia y miseria de América Latina. No podemos limitarnos a repetir verdades antiguas en contextos nuevos. El objetivo de la educación teológica por el contrario, debería de ser el de permitirle y ayudarle al creyente latinoamericano a comprender qué significa ser cristiano en este contexto de miseria y hambre. Ayudarle a definir una agenda teológica propia, autóctona, pertinente para su lugar y su tiempo, que le permita, junto con los miembros de su comunidad, saber cómo ser fiel en medio de su situación concreta. Cómo decirle al "no persona", a ese miserable deambulante de las calles de nuestras ciudades, sin techo ni familia, sin nombre ni futuro, que Dios le ama. Sin que, al decirlo, nos convirtamos en cómplices de su situación.

La dantesca realidad latinoamericana se presenta cada día con mayor crudeza. "No se trata únicamente, ni en primer lugar, de un bajo índice cultural, de una actividad económica restringida, de un orden legal deficiente, de límites o carencias de instituciones políticas; sino, de un estado de cosas que no tiene en cuenta las más elementales exigencias de la dignidad humana: su propia subsistencia biológica y sus derechos primordiales como ser libre y responsable."[3]

Si esta realidad de muerte y desnutrición, de militarismo y represión, de violencia institucionalizada e injusticia, no se convierte en el punto de partida de cualquier reflexión teológica, hoy, será inevitable caer —como alguien ha dicho apropiadamente— en el cinismo teológico.[4]

Ha sido común la experiencia de muchos cristianos latinoamericanos que, a partir de su realidad concreta, y movidos por una creciente sensibilidad que golpea sus conciencias cristianas, van a los libros de teología para buscar lo que en ellos se dice acerca de esos temas que tanto les preocupan: violencia, opresión, pobreza, tierra, etc. Cuál ha sido su sorpresa y su desilusión al comprobar que tales palabras no aparecen en los índices de las teologías sistemáticas, ni de las teologías bíblicas, ni en los diccionarios, ni en los comentarios. Al parecer en todas esas obras clásicas, científicas, tales términos eran "no-teológicos". La Biblia, al parecer, hablaba de los ángeles, pero no de la opresión; hablaba de las riquezas en gloria, pero no de la pobreza en esta tierra; hablaba de las luchas internas y espirituales, pero no de la violencia ni de la injusticia. Pero, cuál fue la sorpresa de algunos cristianos que, inconformes con estos resultados, se fueron directamente a la Escritura, a buscar esos temas directamente en la Palabra de Dios. ¡Qué sorpresa al encontrar que había cerca de una docena de términos en la Biblia que denuncian la opresión! ¡Qué sorpresa al encontrar que la palabra "tierra" era una palabra central en toda la teología bíblica! Al comprobar que efectivamente, Yahvé no era indiferente al lamento y al sufrimiento del indefenso y del débil! El profesor Tomás Hanks dice:

> "Es increíble cómo nuestros intereses perjudican nuestra teología. Empecé a estudiar seriamente el tema de la pobreza en la teología bíblica en 1969. Don Carlos Troutman, quien ha dedicado su vida al ministerio con estudiantes, primero en los Estados Unidos, después en Australia, y posteriormente en América Latina me pidió que preparara una conferencia

3. Gustavo Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres* (Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1980), segunda edición, p. 46.

4. Expresión citada por Hugo Assmann en *Teología desde la praxis de la liberación* (Salamanca: Sígueme, 1973), p. 40.

sobre la pobreza en la Biblia para un campamento estudiantil en Roblealto, auspiciado por la Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos. Pensé que sería cosa fácil. Sabía que la pobreza es un tema bastante común en la Biblia, y además tenía en mi biblioteca diccionarios y enciclopedias que pretenden tratar todos los temas principales —y casi todos los temas menores— de la Biblia. Necesitaría poco tiempo para consultar los libros, referirme a los comentarios sobre algunos textos claves, y alistar la conferencia. Me interesó la tarea, porque sabía que era un tema importante que apasiona al joven en América Latina. Imagínese mi estupor cuando consulté todos los respetables tomos de erudición bíblica con resultado casi nulo. Estaba perplejo, decepcionado e indignado. Perplejo, porque no entendía por qué existía un hueco tan grande en las obras de erudición bíblica que nos vienen del Primer Mundo; frustrado, porque tendría que hacer 100 veces el trabajo que había planeado (empezando prácticamente de cero); e indignado, porque sabía de la existencia de tanta tesis doctoral en el campo bíblico sobre temas de muy poca importancia, mientras que éste, que reclamaba tanto la atención de las iglesias en América Latina se había quedado sin la atención debida."[5]

Pero, cómo explicar entonces la ausencia en obras teológicas de primera calidad, de nociones teológicas tan importantes como algunas de las citadas? La razón es sencilla. Al leer la Biblia cada uno tiene delante de sí su propia agenda personal, cultural y social. Encuentra en la Escritura, de un modo selectivo, aquellos problemas que pertenecen a su mundo personal y que, de un modo u otro, son parte de la comunidad social en la que vive.

En la teología tradicional pues, la selección de temas y la definición de la agenda teológica ha respondido a los intereses de sus autores. La selección ha sido parcial y han quedado de lado aquellos temas que no eran importantes en su medio. Pero los temas que no fueron importantes para ellos, se definen hoy como *vitales* para nosotros. Por eso es que la tarea de recuperar estos temas, propios del pensamiento bíblico, se define hoy como una de las tareas fundamentales de la educación teológica en América Latina. Es por la ausencia de estos temas que hablan directamente a la realidad latinoamericana, que hemos dicho: aunque habiendo sido escrita *en* América Latina, mucha de esta teología *no es,* propiamente, teología latinoamericana. Es por ello también que se define como descontextualizada la reproducción a-crítica de sus contenidos.

Vale la pena destacar que el reconocimiento de la centralidad del tema de la tierra, la liberación, la opresión, etc. no es algo que se da sólo entre los teólogos latinoamericanos, sino algo reconocido hoy también por los teólogos del primer mundo.

### 1.2. Una teología es latinoamericana por sus métodos.

Debemos empezar puntualizando que existe entre contenido y método una relación directa, vital. O, como se ha puesto de moda decir, dialéctica. No es posible, por lo tanto, transmitir nuevos contenidos por medio de viejos métodos didácticos; no se pueden aprender contenidos liberadores por medio de métodos que fomentan la pasividad. El vino nuevo, muy pronto, y muy fácilmente, rompería los odres viejos. Se impone pues, que así como debe haber una adecuación de la temática y los contenidos al momento histórico, haya también una adecuación del método didáctico a las características de aquellos individuos que serán sujetos de su propia educación. Este cambio sin embargo, no debe darse por el prúrito de la innovación. Las técnicas didácticas no son más

5. Tomás D. Hanks, *Opresión, pobreza y liberación: reflexiones bíblicas* (Miami: Editorial Caribe, 1982), pp. 11s.

que eso, técnicas. Y como tales, no garantizan el éxito por el simple hecho de su utilización. Son tan sólo un instrumento que, al igual que cualquier otro instrumento musical, dará sólo las notas que su ejecutor sea capaz de hacerle dar y nada más. La tarea demanda en primer lugar, convencimiento personal de la necesidad de que el estudiante sea un agente activo de su propia educación, lo cual lleva a relativizar la vieja centralidad de nuestra posición como maestros, convirtiendo la conferencia en diálogo, en una reflexión conjunta. Este paso de la renovación de las técnicas didácticas requiere de un gran esfuerzo y de una gran honestidad. Esfuerzo, porque no es fácil ser creativo cuando uno mismo se siente víctima de la situación que pretende modificar. Y honestidad, para entender que cambiar de método, es más que poner en círculo las sillas que antes estaban puestas en fila. El manejo responsable de nuevas técnicas pedagógicas demanda también mucho mayor preparación, requieren ser estudiadas y ensayadas con gran demanda de tiempo y sacrificio personal. Se debe renunciar a creer que los cambios son automáticos o fáciles.

En resumen, debe prestarse mayor atención a los métodos didácticos utilizados en nuestra educación teológica. Es necesario recordar que, no sólo los contenidos, sino también ciertos métodos educativos, promueven actitudes pasivas, a-críticas y dependientes. Ahora bien, qué hemos querido decir al afirmar que debe haber una adecuación del método a las características de los sujetos? Con ello hemos querido decir que, a la hora de seleccionar las técnicas didácticas, deben de tomarse en cuenta los altos niveles de analfabetismo existentes en nuestro medio. Indices que aumentan notablemente cuando tomamos en cuenta el analfabetismo "funcional". Es decir, el analfabetismo de aquellos individuos que, habiendo aprendido a leer, lo han olvidado por falta de práctica. Fenómeno muy común en nuestro medio, sobre todo en el área rural, "en donde se ha trabajado con la idea que el pastor necesita menos preparación que en la ciudad. El equívoco de tal afirmación es obvio. El trabajo rural requiere una especialización para la zona, pero nunca una superficialización de la preparación."[6]

Esto debe de alertarnos en el sentido de adecuar nuestros métodos a la realidad educativa de esos grandes sectores que, en muchos casos, no saben leer del todo. Y que en otros, pudiendo hacerlo con dificultad, tienen un bajo nivel de educación. Es decir, son personas para quienes la situación misma de estar en un aula oyendo por 50 minutos o más, no es fácil ni común. Personas, en muchos casos, que a diferencia de nosotros, no están acostumbradas a verbalizar sus experiencias, o incluso no acostumbradas a verbalizarlas siguiendo nuestra misma lógica. Y para quienes la lectura puede convertirse en una tarea angustiosa, difícil y pesada, que demanda gran cantidad de esfuerzo y concentración. En estos casos, métodos centrados exclusivamente en lecturas y discusión sobre lecturas, serán frustrantes, o en el mejor de los casos, poco fecundos. En situaciones así, deberían evitarse, en la medida de lo posible, métodos librescos y escolarizados que, además de ponerle a nuestros hermanos el camino cuesta arriba, promueven generalmente mayor dependencia y pasividad.

Los métodos didácticos deberían de ser entonces: 1) participativos, 2) contextualizados y 3) críticos. En este sentido vale la pena mencionar los esfuerzos hechos por varias instituciones teológicas en América Latina por desarrollar programas de educación teológica más flexibles y descentralizados, para públicos más amplios que el típico estudiante interno de un seminario teológico.

a) Programas diversificados a distancia, en los que el estudiante puede llevar cursos sin necesidad de asistir a clases.

b) Cursos de servicio, cortos, sobre te-

6. González, *op. cit.*, p. 38.

más específicos, con métodos de trabajo más dinámicos que integren la experiencia pastoral de los participantes en el proceso mismo del aprendizaje.

c) Programas tutoriales de formación pastoral para personas de la ciudad.

d) Cursos intensivos en fines de semana, en áreas rurales, que respondan a un programa ajustado a las necesidades de la zona en la que trabajan sus participantes.

e) Textos programados que estimulan el aprendizaje en el mismo lugar en donde el estudiante desarrolla su ministerio pastoral.

En todos estos casos debe recordarse que muchos de los destinatarios de nuestra educación no sólo cuentan con limitaciones de formación educativa en general, sino que su trabajo pastoral es realizado junto con un trabajo secular; cuentan con limitaciones económicas para trasladarse a los centros educativos y para la compra de textos.

Los recursos por tanto deberán de utilizarse siguiendo criterios muy selectivos, con métodos que integran cada vez más la reflexión teológica con el trabajo pastoral, de modo que posibilite una participación más amplia de los participantes que actualmente tengan cargos pastorales y que les permita integrar sus conocimientos a su trabajo concreto.

La idea *no es* hacer seminarios en áreas rurales siguiendo las mismas pautas, requisitos y contenidos de un seminario en la ciudad. La educación teológica debe de ser entonces: 1) instrumental, es decir, dar herramientas al que ya trabaja; 2) selectiva, es decir que escoja sólo lo imprescindible pero formativo, renovador, enriquecedor; 3) integrativa de lo teológico con lo pastoral, y no meramente discursiva, ni de gimnasia mental; e 4) inductiva, es decir que parta de las experiencias concretas de los sujetos hasta alcanzar ciertos criterios generales.

La idea no es la de reproducir en el campo lo mismo que se ha hecho en la ciudad, sino la de adecuar una formación teológica con métodos y estrategias propias para áreas rurales. Formar a un pastor rural demanda un proceso diferente al requerido para formar a un pastor urbano. La idea no es entonces, alquilar un camión, echar la biblioteca, archivos, programas, sillas, pizarra e irse al campo.

Es conveniente mencionar por otra parte, algo de lo que se ha dicho en torno al tema en círculos católicos. La II Conferencia general del Episcopado latinoamericano se celebró en 1968 en la ciudad de Bogotá. En el documento sobre la educación, claramente se define una educación liberadora como respuesta a la situación latinoamericana:

> ". . . la educación en todos sus niveles debe llegar a ser creadora, pues ha de anticipar el nuevo tipo de sociedad que buscamos en América Latina; (esta educación) debe basar sus esfuerzos en la personalización de las nuevas generaciones, profundizando la conciencia de su dignidad humana, favoreciendo su libre autodeterminación y promoviendo su sentido comunitario.
> Debe ser abierta al diálogo, para enriquecerse con los valores que la juventud intuye y descubre como valederos para el futuro, y así, promover la comprensión de los jóvenes entre sí, y con los adultos. Estos permitirá a los jóvenes recoger lo mejor del ejemplo y de las enseñanzas de sus padres y maestros y formar la sociedad del mañana."[7]

*Pautas*

Estas afirmaciones nos ayudan a definir algunas pautas importantes en el "deber

7. Cecilio de Lora y otros, *Fe cristiana y cambio social en América latina* (Salamanca: Sígueme, 1973), pp. 297s.

ser" de la educación teológica en América Latina.

1. En primer lugar se afirma que la educación teológica debería estar abierta a un diálogo fecundo, a un diálogo de generaciones, a un diálogo ecuménico, a un diálogo con la sociedad de la que es parte, a un diálogo con su pasado. Diálogo que supere las concepciones estáticas y verticalistas, es decir, autoritarias, de la educación tradicional.

2. En segundo lugar, una educación que, por ser contextualizada, integre las peculiaridades nacionales en el pluralismo enriquecedor del mundo latinoamericano. Esto exige, como ha dicho Cecilio de Lora, "desencadenar con imaginación creadora, la búsqueda de nuevos caminos por donde descubrir la originalidad de una cultura latinoamericana, enraizada en los valores de nuestro pueblo. Hablamos así de una cultura desalienada, capaz de entrar en diálogo con otras culturas, pero no de vivir sometida a ellos."[8]

3. En tercer lugar, se habla de una educación que profundiza en la comprensión de la personalidad humana promoviendo su sentido comunitario. Es decir, superar todos aquellos dualismos que hacen del hombre un ser parcial, inacabado, dividido; y promueve el encuentro del hombre consigo mismo y con la sociedad de la que es parte integrante y vital.

*Características*

El mismo autor hace una interesante caracterización de los dos modelos educativos mencionados. Caracteriza la *educación tradicional* mencionando que

1. corresponde a un mundo de cambios históricos lentos, donde la simple transmisión de conocimientos, compartidos por varias generaciones, parecería el objetivo fundamental del sistema educativo;

2. concibe la verdad como transferible por el educador (sujeto) al educando (objeto);

3. pues la realidad se presenta como definida, fatalmente incambiable;

4. y, desde esta perspectiva, se favorece una postura de pasividad ante el mundo circundante, desaconsejándose la actitud crítico-reflexiva encaminada a despertar la capacidad creadora;

5. anulándose fácilmente las dimensiones comunitarias de la acción educativa en sus diversos niveles: la relación educador-educando, por ejemplo, se presenta como vertical y dominante en la medida misma en que el educador se considera poseedor de la verdad;

6. en una palabra, este modelo educativo refleja y trata de mantener en sus métodos y estructuras el sistema social marcado por el binomio dominación-dependencia.

La *educación contextualizada,* crítica y participativa la caracteriza diciendo que

1. corresponde a un mundo en acelerada mutación histórica, donde debe hablarse de la institucionalización del cambio, más que del cambio de las instituciones, y que exige de cada generación una respuesta original al contexto nuevo en que se mueve;

2. concibe la verdad como en trance continuo de ser redefinida, frente a la cual (objeto) se colocan el educador

8. *Ibid.,* pp. 300s.

y el educando (sujetos) en postura dialógica;

3. pues la realidad se presenta como algo dinámico y mudable;

4. de tal forma que estimula la creatividad del hombre a partir del desarrollo de su capacidad crítico-reflexiva;

5. exigiéndose una fundamental relación comunitaria en todos los niveles del proceso educativo, como aquél en que se relacionan educador y educando; se supera una fácil dicotomía de compartimentos estancos, para entrar en un diálogo difícil y estimulante donde el educador-educando sigue siempre redescubriendo la verdad, y el educando-educador aporta también para ese mismo descubrimiento;

6. en una palabra, no se trata de ampliar el sistema educativo ni de modernizarlo superficialmente; se trata de concebirlo como radicalmente nuevo en su concepción y en sus exigencias, comprometido con una tarea de liberación integral.[9]

## 2. La educación teológica en América Latina debe caracterizarse por la promoción de la unidad.

En la América Latina de hoy, caracterizada por divisiones sociales, raciales, religiosas y de otras formas, la educación teológica debería de caracterizarse por la promoción de la unidad. Una unidad que, además de ser un imperativo bíblico ("ruego para que todos sean uno como tú, Padre, en mí y yo en ti. Que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado." Jn 17:21) es una demanda histórica. Hemos de reconocer con pesar que la presencia de la iglesia ha contribuido poco a esa unidad.

Tratando de rectificar acciones pasadas, creo que la iglesia debería de promover la unidad del individuo consigo mismo, por oposición al dualismo cuerpo/alma, espíritu/materia, que hasta ahora ha caracterizado nuestra predicación. Y que ha llevado al hombre a un extrañamiento de sí mismo.

Por otra parte, la educación teológica debería de promover el encuentro, la unidad del creyente con el otro, con su prójimo, y el de su comunidad de fe con el medio social del que la iglesia es parte, por oposición al marcado dualismo iglesia/mundo, iglesia/sociedad, que hasta ahora se ha presentado. Y que ha llevado a la iglesia a un extrañamiento de su misión y por lo tanto, de su razón de ser en el mundo. Como bien ha dicho el prof. J.G. Davies en su conocida obra *Diálogo con el Mundo:* la iglesia es la iglesia sólo en cuanto participa en la misión de Dios. El trabajo de la misión no es algo que va junto con la iglesia, sino su misma razón de ser. La misión no es sólo "una" función de la iglesia, una entre muchas, sino parte de su misma esencia. Pero nótese que el llamado a la misión no es una convocación a la actividad eclesiástica, sino a unirse en la acción de Dios en el mundo. El autor de Efesios nos dice que Dios ha dado a conocer "el misterio de su voluntad", que es "reunir todas las cosas en Cristo." (1:9-10) Si la meta de la misión es la unidad de Dios y los hombres, y de los hombres con los hombres en él, entonces estamos llamados a hacer real la reconciliación en una escala mundial; estamos obligados a ser una comunidad de reconciliación y no de extrañamiento. De ahí que, la misión tenga que ver con la solución de disputas industriales —huelgas—, con la superación de divisiones de clase, con la erradicación de la discriminación racial. . .[10]

Interrumpido el diálogo con el mundo, la iglesia se ha entregado a un activismo del culto que se ha convertido en monólogo. He aquí la paradoja de un Dios que ha llega-

9. *Ibid.*, pp. 301s.

10. J. G. Davies, *Diálogo con el mundo* (Buenos Aires: La Aurora, 1967), pp. 13s. 16.

do hasta el extremo de entregar a su hijo único, el Verbo encarnado, en su intento de dialogar con el mundo, *pero* de una iglesia tan celosa de su "ser denominacional" que, creyendo ser fiel a su Señor, prefiere no mezclarse con los samaritamos de nuestro mundo.

Es decir, de una iglesia que cuela el mosquito y se traga, sin notarlo siquiera, el camello. Ignorando que la relación primaria de Dios, es con el mundo. Y que es el mundo, y no la iglesia, el foco del plan de Dios. En los últimos años se ha popularizado mucho la idea de confinar la actividad de Dios a la iglesia, de modo que la actividad de Dios en el mundo no sea más que la actividad de la iglesia, dejando así al mundo aparentemente privado de la presencia divina, la cual estaría guardada dentro de la iglesia y reservada exclusivamente para ella.[11]

Cae por su propio peso el afirmar entonces que una educación teológica propiamente latinoamericana, sólo puede darse en diálogo abierto y permanente con los otros miembros de la comunidad social. En otras palabras que una educación teológica pertinente a nuestro momento no teme ni evita el diálogo en ninguna de sus expresiones: diálogo generacional, diálogo ecuménico, diálogo social.

Confrontadas así ante una realidad de muerte y pobreza, de violencia y miseria, las luchas denominacionales entre los diversos grupos cristianos quedan relativizadas, relegadas a un segundo plano. Las distintas denominaciones se ven confrontadas hoy por un hecho común a ellas, pero mayor que ellas, más radical y fundamental, que las abarca y las trasciende, y que se define como central ante ellas: ese hecho es la realidad de muerte y de violencia de nuestros países.

Finalmente debería decir que, dado que el contexto de la educación teológica es la vida de la iglesia, no se pueden clarificar apropiadamente los objetivos de la educación teológica hasta tanto no se clarifique el carácter y propósito de la iglesia que le sirve de contexto y a la cual espera responder. Quizás aquí sea conveniente volver la mirada hacia algunas de nuestras fuentes históricas y reconsiderar algunos temas centrales de la teología anabautista que afirmaba que no sólo la creación ha caído, sino la iglesia también. Que en algunos momentos de su historia, la iglesia ha claudicado, ha traicionado su misión. De allí que, no sólo el mundo, sino la iglesia debe ser restituida. La verdadera iglesia es el remanente que ha sido fiel hasta el martirio. Por lo tanto la iglesia no debe traicionar su misión histórica en beneficio de la institucionalidad religiosa. La iglesia debe saber estar de cara a la vocación del pueblo, no claudicar.[12]

## 3. Conclusiones

1. La educación teológica debe definirse como una tarea de búsqueda permanente. Búsqueda de métodos más creativos y más adecuados para nuestra realidad. Búsqueda de contenidos cada vez más pertinentes y más fieles a la Escritura y a la realidad de nuestro continente.

2. La educación teológica debe de asumirse con un espíritu crítico. *Pero* no un espíritu crítico tan sólo para los otros, lo cual nos llevaría a la autojustificación de nuestras propias posturas, sino un espíritu crítico respecto de nosotros mismos, de nuestras tareas y de nuestros logros. Una crítica que no permita reproducir una visión simplista, parcial y reduccionista del evangelio que se nos ha dado a conocer. Que sea capaz de preguntarse, con honestidad y humildad, a cada paso, qué significa ser discípulo en la situación concreta en la que vivimos.

3. Una educación teológica pertinente hoy para América Latina será pues, aquella

11. *Ibid.*, pp. 21ss.

12. Apuntes de una ponencia del prof. LaVerne Rutschman sobre el tema, San José, 1981.

que equipe al creyente para recuperar la imagen de ese Dios de las gestas salvíficas y liberadoras del éxodo y de los evangelios; que lo prepare para encontrar formas litúrgicas autóctonas, modos de experimentar su fe no sólo, como tradicionalmente se ha planteado, "a pesar de" su cultura latinoamericana, sino precisamente, "a partir de" esa cultura.

4. Una educación teológica será pertinente cuando defina la vocación cristiana como una tarea permanente. Es decir, como un reto constante, como una lucha que se define a cada momento. Y que por lo tanto demanda una fidelidad constante. Que sea lo suficientemente honesta para reconocer que la verdad o falsedad de tal vocación no depende del entusiasmo, ni de la sinceridad sino de la obediencia. Pero no una obediencia que se da en abstracto, sino en situaciones concretas.

¿Y cuál es esa situación concreta en la América Latina de hoy?

Esa situación es, como en la parábola del buen samaritano, la de un hombre tirado junto al camino, herido y despojado. Frente a él, sólo podemos obedecer, o, dejar de obedecer.

Allí, en esa situación específica, cada uno de nosotros tiene la palabra.

*Vida y Pensamiento*. Vol. 3, Nos 1 y 2. 1983.
San José, Costa Rica Seminario Bíblico Latinoamericano.

# Notas sobre el Protestantismo, el proyecto de la clase media y las clases populares

*Gerardo Viviers*

En el siglo XVI emerge en Europa la incipiente clase media a partir de la desintegración del orden social feudal, dominado por la aristocracia y el autoritarismo eclesiástico. La emergente clase media estaba en la búsqueda de una ideología que legitimara sus aspiraciones de libertad individual y cualquier actividad económica. Este fenómeno marca el comienzo de la acumulación capitalista en Occidente y lanza la etapa histórica que se puede caracterizar como la "historia burguesa".

La Reforma proveyó una filosofía social, que con algunas alteraciones, satisfizo los intereses de pequeños empresarios y de la clase media ubicada entre la nobleza y el campesinado. Las enseñanzas de Lutero sobre el sacerdocio de todos los creyentes, y su concepto del trabajo como una vocación, como asimismo el concepto de Dios en Calvino que urgía a la participación en el mundo, dieron la sanción necesaria al rol histórico de la clase media.

Max Weber, aunque con ciertas limitaciones, intentó explicar esta combinación de ideas religiosas e intereses materiales a través de su teoría de la "afinidad electiva",[1] y argumentó extensamente la relación entre la clase media, el surgimiento del capitalismo y la ética protestante del calvinismo, especialmente holandés e inglés.[2]

De acuerdo a Weber, el ascetismo intramundano, es decir, el autocontrol y el uso disciplinado del tiempo, el trabajo como vocación y la ética profesional, la regulación de las relaciones sexuales, la administración de las posesiones y la regulación de las relaciones sociales, todos estos elementos desarrollaron una "afinidad electiva" con los intereses empresariales de la clase media. R.H. Tawney, economista inglés de principios de siglo, y H. Richard Niebuhr, teólogo norteamericano, argumentaron la relación entre el capitalismo y

---

*El Dr. Gerardo Viviers, ministro de la Iglesia Reformada Argentina, enseñó teología en el Seminario Bíblico Latinoamericano durante 1981 y 1982.*

---

1. Max Weber, "The Social Psychology of World Religions", *From Max Weber*, H.H. Gerth y C. Wright Mills, eds. (Nueva York: Oxford University Press, 1958), pp. 267-301. Weber rechazó la tesis de Marx de que las ideas eran la mera reflexión de los intereses de grupos sociales. Para Weber las ideas y los intereses materiales se relacionan dialécticamente. No hay necesariamente una relación entre ideas y los intereses de grupos sociales, sino que en el proceso de rutinización un determinado grupo social elige aspectos de una idea con la que tienen afinidad, es decir, que promueve sus intereses materiales.

2. Cf. *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*. Recientemente, Mario Miegge argumentó que la tesis de Weber contiene limitaciones ideológicas porque no toma en consideración a los protestantes disidentes que fueron derrotados y marginados por la racionalidad del capitalismo; cf. "The Protestant in Bourgeois History", *Separation Without Hope?*, ed. Julio de Santa Ana (Ginebra: World Council of Churches, 1978), pp. 87-100.

la clase media de una manera similar.[3]

Algunos elementos fundamentales de la *sola gracia*, la *sola fe*, la *sola Escritura* y el *sacerdocio universal de los creyentes*, apelaron también a las esperanzas y necesidades religiosas de los campesinos y los grupos sociales marginados. Estos desarrollaron visiones utópicas y movimientos sectarios que rechazaban el orden social existente.[4] Pero la Reforma como movimiento social hizo poco para satisfacer las necesidades de los sectores sociales más pobres. Conocido es el controvertido apoyo de Lutero a la supresión de los campesinos liderados por Tomás Muntzer. Bien lo dijo Niebuhr al afirmar que la Reforma "permaneció siendo la religión de las clases medias y de la nobleza".[5] La iglesia se identificó con el proyecto histórico burgués y se extendió hasta nuestros tiempos. La mayoría de las iglesias protestantes provenientes de Europa mantuvieron de manera "definitiva este carácter de clase media".[6]

Históricamente es necesario reconocer que la Reforma contribuyó a minar la ideología del mundo feudal y su cosmovisión jerárquica, ayudando al surgimiento del proyecto histórico de la clase media. Sin embargo, también tenemos evidencias históricas de que el indeleble carácter de 'clase media' del Protestantismo no es un destino inevitable. Las clases subalternas una y otra vez se apropian de los elementos de la Reforma. Tal es el caso del comienzo de la revolución de los Puritanos en Inglaterra.[7] Sin embargo, también es necesario observar que en la medida en que creció la prosperidad económica y social de los desheredados y subieron en la escala social, abandonaron también el movimiento popular de donde habían comenzado.[8]

Si bien durante los siglos XVII y XVIII hubo un gradual crecimiento de la conciencia social de las iglesias del movimiento Protestante, es muy claro observar la tendencia ascendente de identificarse con las clases dominantes.[9] André Biéler ha sugerido que los cristianos tienen una clara inclinación durante esos siglos a identificarse con la nueva clase que toma el poder político. Dice Biéler, "esto se ve, por ejemplo, en la rápida y no crítica asimilación de los nuevos valores burgueses por parte de las iglesias cristianas y las sectas después que esta nueva clase toma el poder en la segunda mitad del siglo XIX".[10]

### I. Las misiones norteamericanas hacia América Latina y la utopía social de la clase media.

En general, durante la última mitad del siglo XIX la ética protestante reflejó una espiritualidad pietista, victoriana e individualista, socialmente muy ingenua. La vida cristiana significaba cultivar las virtudes de honestidad, frugalidad y arduo trabajo. Las estructuras sociales y económicas eran aceptadas como creadas por Dios. Las injusticias eran mitigadas con programas misioneros y acciones caritativas. La ética protestante coincidía con el contenido de la ideología y el proyecto de la sociedad burguesa. El sufrimiento de los in-

---

3. R.H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (New York: The New American Library, 1926); R.H. Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism* (Connecticut: The Show String Press, 1929; re-impresión 1954), pp. 77-105.

4. Niebuhr, *The Social Sources*, pp. 34-39; 45-54.

5. Ibid., p. 34.

6. Ibid., p. 92.

7. Cf. Michael Walzer, *The Revolution of the Saints* (Nueva York: Atheneum, 1976); Christopher Hill, *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution* (Nueva York: Penguin Books, 1972).

8. Niebuhr, *The Social Sources*, p. 55.

migrantes al nuevo mundo, la explotación de niños y de mujeres en las fábricas, era algo que las iglesias ignoraban o que, a lo sumo, esperaban que se solucionara con ahorro y trabajo arduo.

El movimiento del 'Evangelio Social' dio un tremendo impacto profético en medio de esa situación, cuestionando la predicación de la salvación de las "almas" mientras el sistema social destruía el "cuerpo y el alma".[11] Para los teólogos del Evangelio Social, "el reino no es asunto de salvar individuos para el cielo, sino transformar la vida en la tierra en armonía con el cielo".[12] Rauschenbusch, vehementemente afirmaba que, de acuerdo a la Biblia, "Dios está en contra del capitalismo, sus métodos, su espíritu y sus resultados".[13]

Para el Evangelio Social, había una utopía social de justicia y fraternidad al alcance de las capacidades y los esfuerzos humanos. Creían estos cristianos en la evolución progresiva de la sociedad y en la realización mundial de la fraternidad humana, rechazando la reserva escatológica de que finalmente Dios intervendría en la historia para establecer su reino al final de los tiempos.[14] Para los teólogos del Evangelio Social, el ideal de la sociedad era la democracia política.[15]

El movimiento del Evangelio Social criticaba las consecuencias demoníacas de la revolución industrial, pero nunca llegó tan lejos como a cuestionar los presupuestos filosóficos del proyecto liberal de la sociedad norteamericana, basados en el iluminismo inglés y en las ideas utilitaristas de "la mayor felicidad para el mayor número", y la hipótesis evolucionista de Darwin.[16] Los cristianos del Evangelio Social eran "optimistas incurables"[17] que en el fondo afirmaban el inevitable progreso de la sociedad occidental. Por eso no podían cuestionar a fondo el proyecto histórico de la clase media.

Ya es conocido que los misioneros norteamericanos que vinieron a la América Latina (presbiterianos, metodistas, bautistas y las misiones de fe) trajeron consigo dos tendencias complementarias. 1) La tendencia "liberal-culturalista", que se concentró fundamentalmente en la creación de escuelas y hospitales, exaltando las ideas de la dignidad humana, la democracia y la libertad; y 2) la tendencia "revivalista", que se concentraba en la idea de la salvación personal, en la gozosa experiencia de la libertad interior y el cambio de vida visible a partir de la conversión.[18] El liberalismo político y cultural, es decir,

---

9. Cf. André Biéler, "Gradual Awareness of Social Economic Problems", *Separation Without Hope?*, pp. 3-29.

10. Ibid., p. 28.

11. Alan Neely, "Protestant Antecedents of the Latin American Theology of Liberation" (Ph. D. Dissertation, American University, Washington D.C., 1977), pp. 61-62.

12. Walter Rauschenbusch, *Christianity and the Social Crisis* (Nueva York: The MacMillan Co., 1907), p. 65.

13. Idem, *A Theology for the Social Gospel* (Nueva York: The Mac Millan Co., 1917), p. 184.

14. Neely, "Protestant Antecedents", p. 62.

15. Rauschenbusch, *A Theology,* pp. 165-179.

16. Waldo Beach y John C. Benett, "Christian Ethics", *Protestant Thought in the Nineteenth Century,* Arnold S. Nash, ed. (Nueva York: MacMillan Co., 1951), pp. 125—126.

17. Neely, "Protestant Antecedents", p. 64.

18. José Míguez Bonino, "Main Currents of Protestantism", *Integration of Man and Society in Latin America,* Samuel Shapiro, ed. (Indiana: University of Notre Dame Press, 1967), p. 192.

educación, libertad de pensamiento, libertad de investigación y expresión, y democracia liberal, era para los misioneros la expresión natural de los valores del evangelio. Este era el proyecto histórico que veían como un ideal social para América Latina.

Es importante notar que cuando las misiones protestantes llegan a América Latina, la ideología liberal ya operaba en el terreno, resquebrajando el monopolio ideológico del catolicismo. Los arquitectos de la independencia política latinoamericana y muchos jefes de estado que se inspiraban en las ideas de la revolución francesa y la democracia norteamericana, le dieron la bienvenida a los educadores y misioneros protestantes.[19] A su vez, para los misioneros que venían de los países más progresistas, "por un lado el protestantismo y por otro la ideología liberal, constituyeron un solo y único *ethos cultural*".[20] El ideal para el desarrollo de los países latinoamericanos era el de la sociedad nordatlántica.

Aún hay otra dimensión más que agregar. El liberalismo teológico y político de los misioneros norteamericanos hay que colocarlo en el contexto de la ideología político-religiosa del "destino manifiesto".[21] De acuerdo a esta ideología los Estados Unidos de Norteamérica fueron elegidos por Dios para el rol mesiánico de establecer el reino de Dios entre las naciones de la tierra. La doctrina Monroe de 1823 ("América para los americanos") sentó las bases para el rol de los Estados Unidos en relación de los países latinoamericanos,[22] y las iglesias y sociedades misioneras fueron profundamente influenciadas por la ideología político-religiosa del "destino manifiesto".[23] América del Sur era considerada el "continente descuidado" por los europeos. Los europeos —se decía— "tienen bastante que hacer en su propio hemisferio, y están dejando América para los americanos".[24] He aquí el rol mesiánico tal como lo veían algunos misioneros:

> *América del Sur presenta la oportunidad más excelente para el evangelismo norteamericano para extender su dominio sin competencia. . . para llenar esta otra gran mitad de nuestro hemisferio en el nombre de Dios y del bienestar humano; para transformar esa selva de prácticas sacerdotales y del poder de la espada, y mostrarle el camino del glorioso desarrollo cristiano; para darles la verdad salvífica a los millones que ya están allí y los múltiples millones que vendrán.*[25]

En general, los misioneros creían que la raza latina había rechazado a Dios en la Reforma del siglo XVI, y que por esa razón Dios había elegido a los anglosajones,

---

19. F. Damboriena, *El Protestantismo en América Latina,* 2 vol. (Bogotá: FERES, 1962), Vol. 1, pp. 17-44.

20. Christian Lalive d'Epinay, *Religión e Ideología en una Perspectiva Sociológica* (Puerto Rico: Ediciones del Seminario Evangélico de Puerto Rico, 1973), p. 49.

21. Cf. Martin E. Marty, *Righteous Empire: The Protestant Experience in America* (Nueva York: The Dial Press, 1970).

22. Simón Bolívar lo expresó en palabras históricas: "La providencia parece haber llamado a los Estados Unidos de Norte América a plagar las repúblicas latinoamericanas de miserias en nombre de la libertad".

23. Rubén Lores, "El destino manifiesto y la empresa misionera", *Lectura Teológica del Tiempo Latinoamericano* (San José: Seminario Bíblico Latinoamericano, 1979), pp. 207-228.

24. Thomas B. Wood, "South America as a Mission Field", *Protestant Missions in South America* (Nueva York: Student Volunteer Movement, 1900), p. 210.

25. Ibid., pp. 213-214.

a quienes "bendijo sobre todos los demás linajes, armándolos con acero, vapor y fuego, y enviándolos como la vanguardia de la humanidad".[26] Ante el ímpetu misionero, la raza latina tendría nuevamente la oportunidad de realizar su destino de "tipo superior de la humanidad"[27] sobre el resto de los seres humanos. Las misiones norteamericanas tenían una meta, "la empresa de levantar la humanidad a partir de la triple base favorable (Europa y las dos Américas) y llevar a su consumación el movimiento misionero europeo y americano, y probar la misión coronante de la humanidad americana-europea".[28] Esta concepción, expuesta por el Rev. Wood, era claramente *racista* e *imperialista,* cosa que con toda probabilidad, ciertas misiones norteamericanas en el presente aún no han superado.

La visión del proyecto liberal de la sociedad, con su fuerte motivación hacia el progreso social y económico, y el rol mesiánico que otorgaba la ideología político-relisiosa del "destino manifiesto" estaban al corazón del movimiento misionero, y hoy día lo sigue estando en las así llamadas agencias misioneras "para-eclesiásticas".

El movimiento misionero a comienzos de este siglo articulaba los elementos teológicos de la Reforma con el rol transformativo de la clase media en América Latina. Misioneros del calibre de Robert E. Speer afirmaban que la educación y la religión eran las respuestas apropiadas para los problemas de América Latina. Afirmaba Speer que,

> *La verdadera y duradera prosperidad y progreso sólo pueden llegar a las naciones que están construidas sobre hombres limpios y hogares puros. La mayor necesidad en América Latina es la necesidad moral. El continente necesita carácter. El carácter tiene dos fuentes, la educación y la religión.*[29]

El protestantismo traería el fruto de la "iluminación y la purificación, sin la cual las naciones no pueden vivir".[30] Es la responsabilidad política del gran vecino del norte —pensaba Speer— y aunque los latinoamericanos temieran que iba a resultar en su humillación y dependencia, la religión debe abrir el camino. "La única forma cierta y segura para discernir esos temores y ganar la confianza de ellos y ayudarlos en su problema, es estableciendo relaciones más estrechas en base a convicciones religiosas y principios morales. . . Las misiones extranjeras son el canal principal. . ."[31] Otros dos grandes representantes del movimiento misionero a la América Latina, el Dr. Juan A. Mackay y el Dr. Samuel Guy Inman, sostuvieron puntos de vista similares en la conferencia misionera de Jerusalén en 1928.[32] Estos dos líderes misioneros, muy reconocidos y estimados en América Latina, eran ardientes defensores de la idea de que el protestantismo era el poder espiritual de la libertad y la democracia, tan necesarias para los pobres esclavizados y dominados latinoamericanos por la cultura monolítica del catolicismo romano.

El Dr. Mackay es bien conocido por

---

26. Ibid., p. 213.

27. Ibid., p. 215.

28. Ibid., p. 215.

29. Robert E. Speer, *South American Problems* (Nueva York: Student Volunteer Movement, 1912), p. 81.

30. Ibid., p. 232.

31. Ibid., pp. 247-248.

32. *The Jerusalem Meeting of the Missionary Council, March 24-April 8, 1928,* Vol. I (Nueva York: International Missionary Council, 1928), pp. 338-339.

sus constantes expectativas de que el "otro Cristo español" iba a resucitar en América Latina y liberar las fuerzas del progreso y la libertad. Quizás pensaba que el protestantismo provocaría un renacimiento en el catolicismo.[33] A partir del manifiesto estudiantil de 1918, que tuvo lugar en la Universidad argentina de Córdoba, Mackay siempre soñaba con una nueva sociedad latinoamericana, nacida del encuentro de una nueva generación de intelectuales y las masas proletarias, liberados del tutelaje del monarquismo y el romanismo.[34] Lo que siempre llama más la atención en los escritos de Mackay es que una y otra vez se refiere a Víctor Raúl Haya de la Torre, revolucionario social, fundador del APRA en Perú y desencantado con el comunismo internacional[35], como el prototipo de esta nueva clase de intelectual latinoamericano.[36] Pero aún más sugestivo es el hecho de que Mackay, habiendo vivido tanto tiempo en Perú, nunca hace referencia de conocer a José Carlos Mariátegui, contemporáneo de Haya de la Torre, pero marxista, y que hace dos décadas sirvió de tanta inspiración a Gustavo Gutiérrez.

Esto nos lleva a sospechar de que el Dr. Mackay sostenía el proyecto liberal, que él veía representado en el reformismo del APRA. El proyecto liberal era claramente el modelo de sociedad que sostenía la revista *La Nueva Democracia,* editada por el "Comité de Cooperación en América Latina", fundado en Panamá en 1916. La revista trataba temas variados, ~~pero~~ sobre todo socio-políticos desde una perspectiva liberal y bautizada como "perspectiva cristiana".[37]

Probablemente, la mejor formulación de esta visión social del proyecto liberal, de la utopía de la clase media como oportunidad para las fuerzas espirituales del protestantismo, se encuentra en el Boletín No.2 del comité organizador del Congreso de Montevideo. Grandes cambios estaban sucediendo en la sociedad latinoamericana. Estas repúblicas nacientes estaban siendo incorporadas a la expansión capitalista. La industria estaba generando nuevas estructuras sociales. El boletín daba esta interpretación:

> *Antes, sólo había dos clases sociales: los ricos y los pobres, los bien educados y los analfabetos. Mientras existía tal situación, había poca esperanza de resolver los problemas sociales y políticos. Con el desarrollo lento de una clase media, con la introducción de una nueva comprensión de sus deberes entre las clases obreras, y con una nueva apreciación de los problemas sociales de parte de las clases educadas, como resultado, en gran parte, de la Guerra Mundial, hay hoy día una situación social nueva y los problemas están en vías de solucionarse.*[38]

La oportunidad para el protestantismo

---

33. Samuel Guy Inman, *Ventures in Inter-American Friendship* (Nueva York: Missionary Education Movement, 1925).

34. Juan A. Mackay, *The Other Spanish Christ* (Nueva York: The Mac Millan Co., 1933), capítulos 7 y 8.

35. Ibid., pp. 241, 264-265. Idem, "Hierarchs, Missionaries and Latin America", *Christianity and Crisis,* Vol. 3 No. 7 (1943), pp. 2-5.

36. Juan A. Mackay, "Los intelectuales y los nuevos tiempos", *Mercurio Peruano* Año 6, Vol. 10:57 (1923), pp. 498-515; *La Juventud Estudiantil,* panfleto, (Montevideo, Uruguay, s/f), pp. 8-12; "Some New Trends in Latin America", *The Missionary Review of the World* Vol. 55:1 (1932), pp. 17-20.

37. Cf. Alred Barnaby Thomas, *Latin America.* A History. (New York: MacMillan Co., 1956. p. 457.

38. "Semblanzas Americanas", *La Nueva Democracia,* Vol. 5 (1933), pp. 15-16.

misionero no puede ser mejor para asociarse con las nuevas élites y las emergentes clases medias.

> *Muchos de los dirigentes de entre los oficiales de gobierno, rectores de universidades, autores y publicistas distinguidos, insisten en la necesidad de hallar alguna base espiritual para la vida nacional y personal. . . y es ésta una de las razones más concluyentes para celebrar un Congreso sobre la Obra Cristiana en Sud América.*[39]

Hablando de las fuerzas espirituales que representaba el protestantismo, se afirmaba que "había que encontrar alguna manera de alianza entre estas y el gran renacimiento educacional, económico y social".[40]

**II. Los misioneros no escucharon un "mensaje" de los intelectuales latinoamericanos.**

Los intelectuales latinoamericanos no tenían ya ninguna luz que recibir de los misioneros, ni de los modelos de los países nord-atlánticos. Muchos fueron invitados al Congreso de Montevideo en 1925 para ver si se prendían en la visión que el Comité organizador describía en su Boletín No.2. Durante el Congreso hubo una noche llamada "la noche de los corazones abiertos", en que supuestamente los misioneros iban a escuchar lo que tenían que decirles los intelectuales latinoamericanos. Algunos de los que fueron invitados se negaron a participar, como lo fue el caso del Dr. Alfredo Palacios, catedrático de la Universidad de La Plata y prominente líder del Partido Socialista Argentino. En una nota pública, Palacios argumentó que no participaba de la invitación porque hacerlo sería favorecer al imperialismo yanki, porque "tras los misioneros viene el comercio, y tras el comercio, la bandera de las innumerables estrellas, la bandera insaciable de las estrellas".[41] El Dr. Palacios ciertamente no estaba equivocado al asociar la empresa misionera con la fuerza espiritual de la dominación política y económica.

En la apertura de aquella sesión nocturna, el profesor Erasmo Braga, quien presidía, conocido presbiteriano del Brasil y participante del Congreso de Panamá en 1916, dijo:

> *Pan-Americanismo es un término que ha perdido sentido. Ha perdido todo el sentido espiritual que pudo haber tenido, y sólo ha venido a significar relaciones comerciales. Es sumamente desafortunado que los representantes de los Estados Unidos generalmente se referían al Pan-Americanismo como algo importante solamente por las relaciones comerciales, y por eso han eliminado gradualmente los aspectos cultural y espiritual del tema. Esto significa que la palabra ha llegado a significar la dominación comercial de nuestros países por los Estados Unidos.*[42]

Muy similares fueronlos pensamientos vertidos por el Dr. Ernesto Nelson, educador argentino, quien dijo que "las relaciones Pan-Americanas se han concentrado alrededor del comercio. Sin embargo, el comercio siendo una expresión de los intereses materiales, no puede servir muy bien como vehículo para ideales superiores".[43]

---

39. MacKay, *The Other Spanish Christ,* pp. 245-246.

40. Webster E. Browning, *El Congreso Sobre Obra Cristiana en Sud América* (Montevideo: El Comité de Cooperación en la América Latina, 1926), p. 19.

41. Camilo Crivelli, s. j., *Los Protestantes y la América Latina.* Conferencias, Acusaciones, Respuestas. (Italia: Isola del Liri, 1931), p. 104.

42. Inman, *Ventures in Inter-American Friedship,* p. 46.

43. Ibid., p. 47.

Al final de su exposición, el Dr. Nelson abogó por la vindicación de los valores morales de los países latinoamericanos, cosa que contradecía la ideología y el estereotipo de los misioneros. Dijo: "Si hay necesidad de un acuerdo de ideales entre nosotros, no se puede alcanzar sin tomar en seria consideración las ideas morales de América del Sur, puesto que tenemos grandes fuerzas morales en este continente".[44] Otros intelectuales que hicieron uso de la palabra, indicaron la relación entre la religión, la educación y la democracia, y hablando de las relaciones inter-Americanas, aplaudieron la idea de una Liga Americana de naciones.

El punto crucial que estos intelectuales latinoamericanos les estaban haciendo saber directamente a los misioneros fue bien formulado por el Dr. Guy Inman en una publicación que siguió a la finalización del Congreso.

> *Las cosas que turbaban a los honestos y amigables sud americanos en relación a la obra misionera de los norteamericanos en sus tierras son: ¿Por qué los norteamericanos no hacen algo a gran escala para poner las relaciones inter-americanas sobre una base espiritual y cesan de poner tanto énfasis en el intercambio comercial? ¿Puede un programa cristiano ser realizado en Sud América desde Norte América sin que se identifique con la pacífica penetración industrial y política de un país grande, que gradualmente amenaza dominar toda la vida de sus vecinos más pequeños?*[45]

Cuatro años más tarde en la Conferencia de Jerusalén, el mismo Inman demostró que tenía una gran sensitividad por los problemas económicos y sociales en América Latina, sea la explotación de los obreros, o el poder de transformación social de los mismos. Percibía muy bien los efectos del capital foráneo en América Latina. Pero el Dr. Inman no podía imaginar una visión alternativa más allá del proyecto liberal, y por eso, no pudo más que levantar preguntas retóricas acerca del expansionismo de la economía norteamericana y el rol de las iglesias misioneras en su país de origen. Hasta ese momento, el protestantismo misionero (excepto los pentecostales) se había mostrado incapaz de relacionarse con la emergente clase obrera.

Por otro lado, Inman no estaba equivocado en sus intuiciones y proyecciones futuras cuando afirmaba en Jerusalén que "si la Iglesia cristiana no puede hallar una solución al nuevo problema industrial en América Latina, el industrialismo muy pronto eliminaría a la iglesia de toda influencia efectiva en esas tierras".[46]

El juicio de Inman cristalizó en el hecho de que el protestantismo misionero, con su visión del rol preponderante de la clase media, no podía y ni le interesaba, relacionarse con las clases obreras. De hecho, no era el grupo social de su preferencia.

El encuentro del protestantismo misionero y el catolicismo en América Latina fue paradójico. En un comienzo, el protestantismo funcionó como una fuerza espiritual transformadora junto al positivismo e iluminismo francés e inglés expresados en el liberalismo y la masonería. Asociado al rol histórico de las clases medias, el Cristo del protestantismo fue un "Cristo transformador de la cultura", una protesta humana y divina contra el catolicismo monolítico asociado con las oligarquías dominantes que representaban un "Cristo de la cultura".[47] Pero con el correr del tiempo, este protestantismo asociado e identificado con el ethos de la clase media y el pro-

---

44. Ibid., p. 50.

45. Ibid., p. 65.

46. *The Jerusalem Meeting,* Vol 5., p. 109.

47. H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture* (New York: Harper & Row, 1956).

yecto liberal hizo que el movimiento se transformara en un "Cristo de la cultura", incapaz de responder efectivamente al desafío de las emergentes masas de desposeídos. Esto se hizo patente en los años 40 y 50 cuando los populismos emergen en casi toda América Latina, canalizando las expectativas de las masas populares (el aprismo en Perú, el varguismo en Brasil y el justicialismo en Argentina, son sólo ejemplos). Fue en esa época que muy sintomáticamente voceros del movimiento misionero reaccionaron en términos bastante negativos a la canalización populista de las masas.[48]

## III. Protestantismo y clases populares.

Durante el presente siglo, en América Latina el protestantismo ha dado señales de ser capaz de relacionarse con otra base social, aquella que en este continente se identifica como "clases populares". No ha sido precisamente el protestantismo misionero, tal como lo referimos más arriba, que presentó un discurso con afinidad a las expectativas de las masas, sino el protestantismo carismático, que desarrolló muchos elementos autóctonos. Por otro lado, como veremos, han sido sectores del protestantismo de inmigración quienes, ante un cambio de base social, están descubriendo el sentido de su relación con las masas privadas de los beneficios del sistema social, económico y político.

Nos limitaremos aquí al fenómeno pentecostal brasileño y a la Iglesia Evangélica de Confesión Luterana del Brasil (I.E.C.L.B.) como dos ejemplos en extremos opuestos de lo que significa este intento del protestantismo de relacionarse con una base social. Hacemos esto a modo de ilustración, puesto que no se puede generalizar de aquí para todo el continente. Estamos conscientes de que en otras partes de Latinoamérica estos mismos grupos denominacionales presentan otro comportamiento. Lo que nos parece que es importante señalar, es la novedad de los intentos de crear un nueva utopía social acompañada por una nueva reflexión teológica.

### A. Una iglesia pentecostal

El crecimiento del fenómeno carismático pentecostal en Brasil en lo que va de este siglo es impresionante. Aproximadamente de los 2,5 millones de evangélicos en Brasil, el 65% corresponde a cuatro denominaciones carismáticas. Las dos primeras en surgir son la Congregação Cristã do Brasil y las Asambleias de Deus, ambas iniciadas alrededor de 1910. Ambos grupos no se limitan simplemente a una evangelización con contenidos ultramundanos e individualistas. Estas iglesias han crecido entre los pobres y han desarrollado programas sociales agresivos que ayudaron a muchos de sus miembros a subir en la estratificación social por medio de la educación.[49] A partir de los años treinta el pentecostalismo una vez implantado entró en un proceso de expansión geométrica, alcanzando sus picos después de los años cincuenta.[50] En este último período surgen dos denominaciones más, Evangelho Quadrangular y O Brasil para Cristo. En general, como lo han señalado Hollenweger y Francisco Rolim, las iglesias pentecostales brasileñas que responden a las necesidades de las clases populares, no son totalmente apolíticas. Participar en política es parte de la manera de entender la evangelización.[51] Lo que no entra en el horizonte es el cuestionamiento efectivo al *status quo* y la transformación

48. Juan A. MacKay, "Portent and Promise in the Other America", *Princeton Seminary Bulletin* Vol. 47:3 (1954), pp. 8-13.

49. Walter Hollenweger, *The Pentecostals.* The Charismatic Movement in the Churches. (Minneapolis, Minn.: Augsburg, 1972), pp. 80, 90.

50. Francisco C. Rolim, *Religião e Classes Populares* (Petrópolis: Editora Vozes, 1980), pp. 144-148.

51. Hollenweger, p. 102.

social.

De hecho, el pentecostalismo ha florecido entre las clases populares. Sin embargo, también es cierto que, como lo señala Hollenweger, viven con los valores de la clase media.

> *Casi todos los especialistas aseveran que el movimiento pentecostal recluta su membresía de los niveles más bajos de la sociedad y que el movimiento deviene burgués en la segunda y tercera generación; pero nuestras estadísticas muestran que el movimiento pentecostal como un* todo *es predominantemente un movimiento burgués.*[52]

Si el análisis de Hollenweger no está equivocado, tenemos aquí un primer elemento que da razón del hecho de que, si bien el pentecostalismo representa la relación del protestantismo con las clases populares, no les proporciona una utopía social que transforme su realidad de opresión más allá del proyecto liberal de la clase media. Y esta puede ser la mayor limitación que no les permite re-articular un discurso teológico cuestionador de la realidad social.

Los científicos sociales han dado interpretaciones del fenómeno desde distintas perspectivas y presuposiciones. Algunos lo ven como una "occidentalización" de la cultura autóctona[53], otros como un producto de la transición entre la sociedad tradicional y la modernidad[54], y otros como una necesidad de identidad sicológica en una sociedad masificante[55]. Estas interpretaciones han sido de mucha ayuda para entender y comenzar a interpretar el fenómeno pentecostal en América Latina. Son trabajos pioneros, pero con sus limitaciones. A nuestro juicio, no toman suficientemente en cuenta la base material de la sociedad y la dialéctica entre las construcciones simbólicas a nivel cultural y la base material de la sociedad como sí lo hacen Carlos Rodríguez Brandão, Francisco Rolim y Jether Pereira Ramalho.[56]

Estos científicos sociales también observan la tendencia ascendente en las clases sociales que muestra el movimiento pentecostal, como lo ha sugerido Hollenweger. Y más aún, que internalizan las normas y valores del protestantismo de clase media[57], o pasan a ser parte de la "pequeña burguesía", como clase subalterna no activamente comprometida en la contradicción económica fundamental.[58] Rolim y Ramalho han comparado el movimiento pentecostal con el de las comunidades de base, y han arribado a conclusiones significativas que iluminan el carácter y la naturaleza de la relación del protestantismo con las clases populares.

Para Rolim, los pentecostales ejer-

---

52. Ibid., p. 474.

53. Roger Bastide, *Les Religions Africaines au Brésil* (Paris: Presses Universitaires de France, 1960), p. 515.

54. Emilio Willems, *Followers of the New Faith* (Nashville, Tenn: Vanderbilt University Press, 1967), pp. 12-15. Christian Lalive d'Epinay, *Haven of the Masses.* A Study of the Pentecostal Movement in Chile. (London: Lutterworth Press, 1969), pp. 128-145.

55. Hollenweger, pp. 466-467.

56. Cf. Carlos Rodríguez Brandão, *Os Deuses do Povo.* Um estudo sobre a religião popular (San Pablo: Ed. Brasiliense, 1980); Francisco C. Rolim, *Religião e Classes Populares;* Jether Pereira Ramalho, "Algunas perspectivas de pastoral popular: la de las comunidades eclesiásticas de base y la de los grupos evangélicos pentecostales", *Cristianismo y Sociedad,* Vol. 15 No. 51 (1977), pp. 3-14.

57. Brandão, *Os Deuses do Povo,* pp. 110-111.

58. Rolim *Religião,* p. 169.

cen cierta autonomía en el nivel cultural, donde crean para sí mismos una simbología socializada y donde son dueños de su propio lenguaje.[59] Sin embargo, como son parte de la sociedad como un todo, materialmente se ubican en un determinado lugar subordinado de la estructura socioeconómica. Es ahí donde desarrollan una praxis social subordinada, cosa que es justamente lo contrario en el movimento de las CEBs.[60] La mayor diferencia y contraste con el movimiento de las CEBs es que los pentecostales no asumen una praxis política de transformación social ni están comprometidas en un proceso de concientización.[61] Rolim concluye:

> *A partir de la toma de posición de los integrantes de las CEBs como de las iglesias pentecostales en frente a situaciones sociales concretas, surge que unas y otras asumen diferentes posiciones políticas, declaradas u ocultas. La postura pentecostal es de sumisión, marginalizando a sus adeptos y apartándolos de cualquier actitud de protesta, éstas se inscriben en el plano simbólico. Las CEBs asumen una tendencia gradualmente cuestionadora, afirmándose unas con mayor énfasis, otras con menor o casi ninguno por medio de la negación de la situación de pobreza, cuestionando así la organización social en que pesan, como dicen sus relatorios, los "intereses de unos pocos contra los anhelos de la mayoría pobre".*[62]

Pereira Ramalho, haciendo el mismo contraste que Rolim, ha llegado a conclusiones similares. Los pentecostales ven los problemas sociales en términos de pecados personales y buscan las soluciones en fuerzas extra-sociales retardando la organización popular y la participación crítica del pueblo en el proceso socio-político.[63]

Hasta donde sabemos, el protestantismo carismático, tal como se presenta en Brasil, no ha logrado articular aún sociológica y teológicamente una utopía social alternativa a la del proyecto histórico de las clases medias. La ausencia de una praxis socio-política, como lo han señalado Rolim y Ramalho, refuerza el paradigma teológico dualista y maniqueo con que fue iniciado el movimiento. Hollenweger explica que el énfasis en el bautismo del Espíritu y en la esperanza transmundana, hace que los pentecostales no puedan articular una ética social más allá del moralismo individual.[64] Teológicamente, se hace necesario que superen un "Cristo contra la cultura"[65], a fin de liberarse para una praxis social transformadora. Es de esperar que la nueva generación de pastores pentecostales, conscientes de este problema, comiencen a rearticular la cristología a la par de la profundización de la conciencia y el compromiso de las clases populares en construir un nuevo proyecto social.

### B. Una iglesia de inmigración

En general, las iglesias de inmigración y las misioneras, como vimos al principio de estas notas, sostenían el proyecto social de la clase media. Cuando en Brasil se han relacionado con los pobres, siempre fue en la esperanza de llevarlos a ascender

59. Ibid., p. 160.

60. Ibid., pp. 73-78.

61. Ibid., pp. 186-187.

62. Ibid., p. 193.

63. Ramalho, "Algunas Perspectivas. . .", p. 14.

64. Hollenweger, *The Pentecostals*, p. 14.

65. Niebuhr, *Christ and Culture*, pp. 45-82.

en la escala social. Actualmente se puede observar que han comenzado algunos cambios muy significativos, pero aún en un área muy periférica al común denominador del protestantismo.[66] Algunos pastores progresistas se han identificado con las luchas de liberación de los pobres, dejando atrás los enfoques paternalistas hacia las clases populares. La Iglesia Evangélica de Confesión Luterana del Brasil (I.E.C.L.B.) es uno de los ejemplos de este intento de relación del protestantismo con las clases populares. Parece ser la única iglesia que se encuentra en una posición muy favorecida, ya que el cambio en la base social de la misma iglesia ha exigido un cambio en el enfoque pastoral, misionero y evangelístico.[67] Esto tiene un valor muy significativo para las otras comunidades protestantes que no siempre han tenido éxito en sus intentos de asumir tareas con los pobres. Por lo general, los documentos son muy progresistas como "voz" oficial de las iglesias, pero no corresponden con la base social real de las mismas, y por eso pierden toda efectividad. Sólo el cambio en la base social de las iglesias protestantes puede abrir un espacio para la renovación teológica del *cuerpo* de la iglesia.

La IECLB se constituyó en 1968, de varios grupos luteranos inmigrantes que se establecieron principalmente en el sur de Brasil.[68] Los descendientes de estos inmigrantes se establecieron, en su mayoría como pequeños agricultores y desarrollaron negocios y pequeñas industrias. Su participación política fue siempre muy limitada. Sociológicamente han sido caracterizados como un grupo que tiene "una clara mentalidad de clase media, caracterizada por la ética de trabajo basada en el esfuerzo individual, junto con el deseo del ascenso social y el conservadurismo político".[69]

Con el modelo de desarrollo económico implantado por los militares en Brasil a partir de 1964, la mayoría de estas comunidades rurales y semi rurales se vieron forzadas a tomar uno de los siguientes caminos: a) vender sus tierras a los terratenientes y engrosar el proletariado rural; b) después de vender sus tierras, migrar a las ciudades y engrosar el número de pobres urbanos; y c) migrar como colonizadores a Matto Grosso, Rondönia y Transamazónica, y establecerse por su capacidad de inversión en el medio, entre las compañías terratenientes y los peones rurales. Estos cambios sociales que se produjeron con la mayoría de los colonos luteranos favoreció el surgimiento de una nueva conciencia social y de experiencias de base, a partir de las cuales comienza a surgir una nueva visión eclesial y una nueva reflexión teológica.[70] Aunque es muy reciente todo este acontecer, ya tiene influencia a nivel nacional, como lo refleja un documento de la IECLB del año pasado, en que se afirmó la participación profética de la IECLB en la realidad brasileña.[71]

Estas comunidades luteranas se forma-

---

66. Cf., "Documento Final do Encontro: Presença Evangélica nas Fronteiras Internas do País", *Cadernos do CEDI* No. 5 (1980), pp. 23-24. También véase *Tempo e Presença* No. 159 (1980) y No. 177 (1982). La Iglesia Metodista Brasileña decidió en su Asamblea General desarrollar ministerios laicos y una *pastoral popular,* pero se encuentra con el hecho de que su membresía todavía responde a las viejas alianzas teológicas con la clase media; cf., "Entrevista com Paulo Ayres", *Tempo e Presença* No. 177 (1982), pp. 3-11.

67. Zwinglio Motta Díaz, "Evangelho e Ideología: Uma Mistura nâo Premeditada. O Caso do Protestantismo Brasileiro", *Tempo e Presença* No. 169 (1981), p. 5.

68. La IECLB cuenta con 800.000 miembros.

69. Walter Altmann, "Esperiências de base en igrejas evangélicas", *Tempo e Presença* No. 159 (1980), p. 4.

70. Idem.

71. Cf. "Igreja Luterana continuara participando com voz profética na realidade brasileira", *Tempo e Presença* No. 178 (1982), pp. 12-13.

ron en áreas rurales y urbanas en relación a aquellos que migraron internamente en el país.[72] Hasta ahora, según el informe de Walter Altmann, las experiencias mayores se dan en las zonas rurales: en la re-localización de colonos en Itaipú, en el distrito eclesiástico sur de Espíritu Santo y el trabajo con los indios Suruí en la reserva de Aripuana en el Estado de Rondönia.

Con la construcción de la represa de Itaipú unas 8.000 familias fueron re-localizadas por el gobierno. La mayoría eran luteranos, y algunos pastores se involucraron con el pueblo y se estableció un comité de pastoral de la tierra el cual, junto con los campesinos organizados, lucha por justas compensaciones, títulos legales y defensa de los *posseiros* amedrentados por los latifundistas.

En Espíritu Santo las experiencias de base son pequeñas y varias. A partir de 1975, un grupo comenzó alrededor del problema de los intermediarios en el proceso de comercialización de productos. Se creó un almacén, y en el proceso de organización del pueblo se fue avanzando la reflexión de la fe. Otra experiencia similar se dio con un grupo de pastores jóvenes y seminaristas en Jatibocas y en Santa María de Jetibá. Una tercera experiencia en la misma área es el entrenamiento de *facilitadores de grupo,* que junto con el pueblo tienen el objetivo de desarrollar reflexiones de la fe en relación a los problemas sindicales, escuelas, puentes y alcoholismo. Ya se hace necesaria una mayor encarnación de estos facilitadores en las luchas de estos grupos populares. El objetivo es analizar la realidad que vive el pueblo y reflexionarla a la luz de las Escrituras.

El trabajo pastoral con los indios Suruí produjo el proyecto Pastoral Indígena, que siempre entra en contradicción con los organismos gubernamentales como el FUNAI por su política autoritaria, personalista y asistencialista.

En las áreas urbanas, las experiencias de base recién han comenzado a través de varios centros comunitarios en que la gente se reúne (comenzando con los migrantes luteranos) para reflexionar sobre sus problemas comunes a la luz de las Escrituras y organizarse para la solidaridad y la defensa de sus intereses. Los participantes inmediatamente notan la gran diferencia con la iglesia rural tradicional que conocían antes.

Finalmente, relata Altmann otro tipo de experiencias de base fuera de los confines de la IECLB. Se trata de algunos seminaristas que, descontentos con la rigidez de las estructuras de la institución eclesiástica, fueron a convivir con CEBs en Diamantino (Matto Grosso).

Toda esta experiencia de base que está desarrollando la IECLB constituye una primicia en las nuevas relaciones con las clases populares que el protestantismo de inmigración está desarrollando en Brasil. Todavía no se ha producido una reflexión sistemática de todo lo que significa esta experiencia. Lo que podemos estimar bastante claro es el hecho que el proyecto liberal de la clase media y sus correspondientes legitimaciones teológicas ya no tiene sentido a la luz de lo que es el encuentro con las clases populares. Zwinglio Motta Díaz ha observado que tres elementos teológicos han sido mutilados en la experiencia protestante brasileña en el pasado: 1) la conversión y la nueva humanidad; 2) el sacerdocio universal de los creyentes; y 3) la Biblia en la espiritualidad personal y comunitaria. La mutilación consiste en que las comunidades protestantes le han quitado la dimensión socio-política a estos elementos teológicos de la tradición de la Reforma.[73] Con toda probabilidad, la experiencia de estas comunidades luteranas sea uno de los pocos lugares donde se está realizando la recuperación de la dimensión socio-política de elementos centrales a la fe protestante. Lo significativo es que el cambio de base social ha servido como gatillo para disparar la renovación eclesial y

72. Altmann, "Experiencias de base", pp. 4-9.

73. Motta Díaz, "Evangelho e Ideología", p. 7.

teológica. La identificación de los cristianos con las luchas populares y sus reinvidicaciones han contribuido decisivamente en este proceso, y marca un camino que puede servir de escuela a otras comunidades protestantes en América Latina en sus esfuerzos por establecer una nueva relación con las clases populares, en que se supra el proyecto liberal de las clases medias y se abre la visión de una nueva utopía social tendiente a crear una nueva sociedad económica y políticamente participativa, es decir, una verdadera democracia económica y política.

Concluimos estas notas con la siguiente observación: el protestantismo heredado, sea por inmigración o sea por las misiones, como asimismo el protestantismo carismático en su relación con las clases populares deben superar el proyecto liberal de las clases medias, asumir un verdadero cambio de intereses y cultivar la renovación teológica. Lo que aparentemente es claro es que la renovación teológica sólo tiene un sentido efectivo a partir de una nueva praxis social como resultado del cambio operado en la base social de la Iglesia. El ejemplo de la IECLB es alentador.

*Vida y Pensamiento*. Vol. 3, Nos 1 y 2. 1983.
San José, Costa Rica Seminario Bíblico Latinoamericano.

# El Seminario Bíblico Latinoamericano: 60 años de historia

## De escuela bíblica a Seminario

*Wilton M. Nelson*

En la larga lista de deficiencias de la obra evangélica en Centro América señaladas por el Congreso misionero de Panamá en 1916, figuraba la falta de una escuela para la preparación de obreros evangélicos. Muchos años antes ya se había sentido esta necesidad en Costa Rica. En *The Central American Bulletin* de enero de 1900 decía el director: "Algunos de nuestros amigos han indagado acerca de. . . una casa en San José de Costa Rica que pudiera servir para la preparación de obreros nacionales." Se construyó una casa misionera pero no una escuela para la preparación de obreros. Habrían de pasar 23 años más para que se hiciera algo de esta naturaleza.

Una de las cosas que más impresionaron a los Strachan en su viaje exploratorio en 1920 fue la falta de ministros nacionales debidamente preparados. En aquel año había poquísimos institutos bíblicos y seminarios en Hispanoamérica, hecho que impulsó a los Strachan a incluir entre los propósitos de su "Campaña" el de "la preparación de obreros nacionales".

El primer paso que se dio hacia el cumplimiento de este propósito fue la celebración de cursillos concurrentemente con las campañas de evangelización en los diferentes países. El segundo fue el establecimiento de una Escuela para la Preparación de Obreras. En marzo de 1923, en la casa de los Strachan, se inauguró esta Escuela con un cuerpo estudiantil de ocho (dos señoritas de El Salvador y seis de Costa Rica). En 1924 se construyó un edificio de dos pisos para servir de local para las oficinas de la Campaña y la Escuela de Preparación ubicada en la esquina de la Avenida 14 y Calle 3.

Mientras se construía el nuevo edificio en San José, se celebraban campañas en la vecina Nicaragua. Durante la campaña en Managua se levantó un grupo excepcionalmente bueno de obreros jóvenes. Tomaron el cursillo ofrecido durante la campaña, pero a Strachan le pareció que estos jóvenes eran tan prometedores para la obra que debía dárseles una mejor preparación de la que habían recibido en el cursillo.

Decidió, pues, dar un paso atrevido. Mandó un telegrama a su esposa, doña Susana, en San José, en el que le avisaba que iba a enviar a diez jóvenes a San José (cinco bautistas y cinco de la Misión Centroamericana) si se les pudiera incorporar en la Escuela de Preparación de Obreras. El telegrama cayó como "una bomba" pero doña Susana no se atrevía a contestar que no. Se levantaba un edificio para la Escuela y la necesidad de un verdadero Instituto Bíblico era urgente. LeRoy McConnell y su esposa ofrecieron a los jóvenes alojamiento provisional en la Misión Centroamericana y varias damas evangélicas se comprometieron a darles de comer. De modo que la contestación fue "¡Que vengan!"

Ocho de los diez llegaron en agosto de 1924, después de una odisea histórica y con su llegada nació el "Instituto Bíblico de Costa Rica".

El edificio del Instituto Bíblico fue dedicado el 27 de julio de 1924. En 1925

el Instituto funcionaba plenamente con un cuerpo estudiantil de 19. El profesorado se componía de LeRoy McConnell de la Misión Centroamericana, James Swain y Eduardo Zapata de la Misión Metodista y Enrique y Susana de Strachan y Jessie Elder de la Campaña de Evangelización.

Ese mismo año se construyó en la esquina de Avenida 18 y Calle 3 un "dormitorio" de dos pisos para los estudiantes varones, edificio que fue llamado el "Anexo Bíblico".

El 21 de julio de 1926 tuvo lugar la primera y única promoción de la Escuela para la Preparación de Obreras. Se graduaron tres de los ocho que habían empezado en 1923.

A fines de 1927 se celebró la primera promoción del Instituto Bíblico. Diez estudiantes recibieron diplomas o certificados, entre ellos siete de los que habían hecho la famosa odisea de Managua a San José en 1924.

En septiembre de 1927 la familia del Instituto fue conmovida por la llegada de Walter Montaño, el recién convertido monje dominico. La persecución de que fue objeto en su tierra (Bolivia) se intensificó a tal extremo que los misioneros de allí resolvieron enviarlo al Instituto Bíblico en Costa Rica donde permaneció una temporada y colaboró como profesor.

En vista de la urgente necesidad de obreros nacionales mejor preparados, el Instituto fue bien recibido en círculos evangélicos. Muchas misiones empezaron a enviarle sus candidatos al ministerio. Creció rápidamente y en 1930 ya había 40 alumnos que representaban once países (Bolivia, el Perú, Colombia, Puerto Rico, Cuba, Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua, Costa Rica y Panamá) y ocho denominaciones o misiones (Presbiteriana, Bautista, Wesleyana, Metodista Episcopal, Misión Centroamericana, Alianza Cristiana y Misionera, Unión Evangélica, y Misión Indígena de Bolivia). Para 1936 el número había ascendido a 52.

En 1941 el nombre del Instituto se cambió por el de "Seminario Bíblico Latinoamericano". Al pasar los años y de acuerdo con el creciente nivel cultural de los países hispanoamericanos, la institución iba elevando sus normas académicas. Llegaron profesores con preparación teológica superior como Rogelio Archilla de Puerto Rico en 1933 (pariente del evangelista Angel Archilla), que fue el líder máximo de los evangélicos de Costa Rica por varios años y rector del Seminario; y en 1936 Kenneth Strachan y Wilton Nelson, quienes también sirvieron posteriormente de rectores. A la vez el Seminario mantenía una postura teológica conservadora y hacía énfasis en la piedad cristiana y el celo evangelístico.

**Seminario Bíblico Latinoamericano.**

El Seminario hizo grandes adelantos académicos durante la década de los sesenta. En 1963 tuvo su primera promoción de bachilleres en teología y educación cristiana y en 1969 se graduó el primer licenciado en teología. En 1969 un rector latinoamericano asumió la dirección del Seminario, el cual ahora aproximaba su autonomía.

Durante esta misma década nació la Asociación Latinoamericana de Escuelas Teológicas, paso que fue inspirado en gran parte por iniciativa del SBL.

## Autonomía y desarrollo desde 1971

*Rubén Lores*

El año 1971 marca un salto cualitativo en la historia del SBL. Hasta entonces, y particularmente durante los 8 ó 10 últimos años previos, el SBL había gozado de relativa autonomía pero siempre dentro de la estructura administrativa de la Misión Latinoamericana. Se contaba con

una junta consultiva sin poder real para dirigir los destinos de la institución y sin representación más que simbólica de los diversos grupos que tenían interés en el ministerio del Seminario. Pero en 1971, como parte de la reestructuración de la Misión Latinoamericana que culminó con la concesión de autonomía plena a todos los ministerios de la Misión Latinoamericana y la consecuente formación de la Comunidad Latinoamericana de Ministerios Evangélicos (CLAME), el Seminario adquirió su autonomía legal y administrativa. Vale mencionar la destacada participación que tuvieron en la Consulta que echó las para la reestructuración de la MLA celebrada en el plantel del Seminario en el mes de diciembre de 1971, entre ellos, Orlando Costas, Plutarco Bonilla, Osvaldo Mottessi, y Rubén Lores, quien a la sazón no sólo era rector del Seminario sino tambien subdirector general de la Misión Latinoamericana.

Tan destacada fue la participación del personal del SBL que algunas personas, particularmente misioneros y nacionales pertenecientes a las otras entidades, pensaban que el Seminario estaba presionando a la MLA para que le concediera la autonomía al extremo que en boca de más de uno se oyó la expresión: "Si el Seminario quiere la autonomía que se la den pero nosotros queremos seguir siendo parte de la Misión Latinoamericana." Aunque por supuesto el Seminario deseaba su autonomía, tal expresión ignoraba el hecho de que el proceso de reestructuración en cuanto a tal fue consecuencia de una dinámica interna de la MLA que necesariamente tenía que afectar a todas las entidades relacionadas con ella.

**Rectores de este período**

| | |
|---|---|
| Rubén Lores | 1971-1973 |
| Jorge Taylor | 1974 |
| Plutarco Bonilla | 1975-1978 |
| Carmelo Alvarez | 1979-1982 |
| Aníbal Guzmán | 1983 pte. |

Rubén Lores fue el último rector nombrado directamente por la Misión Latinoamericana según recomendación del director de la División de Educación, previa consulta con el cuerpo docente, o facultad según se le llamaba en aquellos días. Comenzando con Plutarco Bonilla los rectores han sido nombrados por la Junta Directiva, previa recomendación favorable del cuerpo docente y de la Asociación de estudiantes del SBL. Cabe también señalar que mientras hasta 1974 los rectores son personas relacionadas con la MLA, a partir de esa fecha y debido a la pluralidad de entidades participantes que se acrecienta con la autonomía del Seminario, los rectores mantienen otras afiliaciones (Bonilla, Metodista; Alvarez, Discípulos de Cristo; Guzmán, Metodista).

**Mayoría de edad.**

La autonomía trajo resultados muy positivos tanto interna como externamente. Es interesante notar que alrededor de 1970 hay una crisis general de los seminarios en residencia y un auge inusitado en los programas de extensión. Aparte de todos los factores míticos y emocionales en la controversia residencia—versus—extensión, permanece el hecho de que por un tiempo parecía que la enseñanza en residencia no era ya más "viable" y tal parecía que el grito era "extensión o muerte". Felizmente esa etapa ya pasó y de hecho al presente se nota una gran resurgencia de los programas de residencia. Sin embargo es bueno recodar que durante la década de los 70 la educación teológica de residencia pasó por un crisol. Es en esta conexión que al repasar la historia del período del SBL que comienza con el año 71 aún hoy día nos sorprende que en medio de esa crisis el SBL realizara un ministerio tan singular que en aquellos años alguien acuñó la frase "El milagro de San José". Supongo que quien originó la frase quería autoafirmar la institucionalidad del SBL y posiblemente tenía propósitos promocionales. Sea como fuese, lo cierto es que en medio de la gran crisis de las instituciones teológicas de esa época el SBL por una serie de circunstan-

cias históricas se convirtió en uno de los centros de educación teológica más influyentes en todo el espectro eclesial protestante de latinoamérica. No está por demás señalar algunos factores que sustentaban esta caracterización:

a. *Estilo administrativo.* La institución se dio un tipo y estilo de organización y administración novedosa y creativa que ha dado participación real en el manejo de todos sus asuntos tanto a docentes y estudiantes como a los representantes de la iglesia y la comunidad evangélica en general. Esta estructura administrativa a pesar de haber sido seriamente cuestionada por su índole participatoria de parte de aquellos que tienen una mentalidad institucional corporativa, ha dado excelentes resultados. Se han hecho reajustes importantes y seguramente quedan muchos por hacer, pero la experiencia de estos años ha demostrado que es posible tener un tipo de estructura organizacional más acorde con nuestra idiosincracia latinoamericana sin necesidad de recurrir a los viejos moldes que las sociedades misioneras obligaron a los seminarios a seguir aún después de su autonomía.

b. *Estabilidad.* La institución alcanzó una estabilidad modesta pero adecuada a sus objetivos de mantener la dependencia en fondos extranjeros al mínimo posible. Antes de la autonomía, por depender casi exclusivamente de los fondos que provenían de la MLA, el SBL tenía una situación si no difícil por lo menos bastante precaria y limitada. Frecuentemente tenía que incurrir en déficits y aún en estos casos la autoridad administrativa de la misión le impedía ir más allá de un limitado margen. Con la autonomía el Seminario se sintió en libertad de recurrir a otras fuentes en busca de ayuda; a la vez esas otras fuentes se sintieron en libertad de participar en una institución autónoma que ya no era gobernada por una entidad misionera. Pero aparte de las nuevas fuentes de recursos, lo que ayudó más decididamente a la estabilidad financiera del Seminario fue la autoafirmación de la institución y el desarrollo de una imagen como entidad de servicio cuyos beneficiarios debían sentir el deseo y obligación de contribuir al máximo para sufragar los gastos que esos servicios requieren. Esto no surgió de repente. El camino estaba allanado por prácticas parciales y por intentos positivos en varias direcciones. Pero en esta época, cuando ya la administración del Seminario tuvo toda la responsabilidad de la institución se dio la ocasión más propicia para el establecimiento de políticas generales en este aspecto.

c. *Docentes.* El desarrollo de un cuerpo docente altamente calificado. Varios años antes de lograrse la autonomía, los líderes de la MLA y los mismos profesores de SBL se preocuparon por lograr que el cuerpo docente del SBL adquiriera un desarrollo consecuente con su nivel institucional y con su objetivo de ayudar a proveer el liderazgo cada vez más preparado que las iglesias demandaban. En contra de la tradición de la mayoría de las misiones evangélicas, que no alentaba a sus misioneros a obtener altos grados académicos, la MLA, por lo menos para las personas que laboraban en el Seminario Bíblico, fue pródiga en conceder licencias de estudio de hasta más de 2 años con goce de sueldo para que los profesores pudieran hacer estudios avanzados en universidades europeas y norteamericanas.

Hasta el momento de la autonomía prácticamente todos los profesores estaban relacionados con la MLA. La autonomía abre paso a la participación de otras iglesi sy entidades con personal docente que deberá también reunir altas calificaciones académicas. Es así como el cuerpo docente se nutre y fortalece con colegas patrocinados por las iglesias Presbiteriana Unida, Hermanos Menonitas, Iglesia Metodista, Iglesia Discípulos de Cristo, Iglesia Unida de Cristo y la Iglesia Unidad del Canadá. Además surgen otras fuentes de financiación para el desarrollo de docentes latinoamericanos. Las iglesias participantes en algunos casos contribuyen directamente al sostén de los nuevos profesores o proveen fondos para las Cátedras Juan A. Mackay,

G. Inman, y H. Osuna (este último de la Iglesia Presbiteriana de Venezuela).

Cabe mencionar también el importante hecho que desde hace mucho tiempo, pero particularmente en los últimos años, el Seminario Bíblico ha desarrollado un gran número de docentes tanto para su propia planta como para otras instituciones. A través de un fondo especial de becas provisto por el Programa de Educación Teológica del Consejo Mundial de Iglesias, un buen número de profesores de otras instituciones han sido preparados en el Seminario. Cinco de sus actuales profesores son graduados del Seminario. Ciertamente las circunstancias históricas, la planificación adecuada, y la visión correcta se han conjugado para dotar a la institución de un cuerpo docente altamente calificado.

Además es significativo notar que el SBL ha atraído un buen grupo de personas residentes en Costa Rica altamente calificados que han contribuido en la docencia del Seminario, como profesores visitantes.

d. *El SBL — Puente intereclesiástico.* Desde el inicio la MLA se distinguió como una entidad que construía puentes para el fortalecimiento de la unidad cristiana en pro de ministerios específicos. Esta característica se imprimió en el Seminario y ha ido en aumento a través de los años. Durante este último período y en razón de la autonomía del Seminario esta característica de institución-puente ha adquirido un desarrollo significativo. A pesar de que en el cuerpo estudiantil siempre estuvo representada una gran variedad de denominaciones, es en los últimos años cuando un número significativo de iglesias han establecido relaciones más o menos oficiales en función de enviar estudiantes al Seminario, y hacer contribuciones para su mantenimiento. A pesar de que por muchos años la ayuda becaria que el Seminario podía brindar era muy exigua, y de hecho la mayor parte de la ayuda consistía en remuneración por trabajo, el Seminario siempre atrajo un buen número de estudiantes de prácticamente cada uno de los países de Latinoamérica. En los últimos años el Seminario mismo ha conseguido un fondo de becas bastante sustancial y esto ha hecho posible el ingreso de muchos estudiantes que debido a la incapacidad económica de sus iglesias y a los altos costos no hubieran podido estudiar.

Pero lo más importante no es el número sino la representatividad de esos estudiantes. Por un lado hemos tenido una buena representación de estudiantes de la iglesia Episcopal y por otro lado de las iglesias Pentecostales. En medio de estos grupos, Presbiterianos y Metodistas de diferentes países han visto en el Seminario el lugar adecuado para preparar sus futuros ministros. En la actualidad el Seminario no solo tiene representantes en su cuerpo docente y en el estudiantado de la gran diversidad de grupos denominacionales que forman el espectro protestante latinoamericano sino que su postura es mirada como un adecuado acercamiento a la relación y comunión intereclesiástica en Latinoamérica.

### El SBL a distancia —PRODIADIS

Al principio de la década de los 70 cuando las instituciones de residencia entraron en crisis y el movimiento de educación teológica por extensión estaba en su apogeo, el SBL no sintió gran presión institucional debido al auge que su programa en residencia estaba logrando. Sin embargo, la preocupación por los cientos y aún miles de estudiantes que nunca hubieran podido llegar a sus aulas hizo al SBL mirar hacia este campo con responsabilidad.

Para mediados de la década de los 70 la extensión había entrado en crisis pues muchas de las expectativas que los propagandistas del sistema de extensión habían proclamado no habían llenado las expectativas a veces ni siquiera de sus proponentes, mucho menos de sus críticos.

Esto hizo al SBL mirar y buscar alguna alternativa que, congruente con sus objetivos misionales con su pasada experiencia y con sus objetivos programáticos, le ayudaran a incursionar en este campo de una ma-

nera eficaz. El SBL había mantenido con bastante éxito un curso por correspondencia con cientos de estudiantes a través de toda latinoamérica. Al principio del movimiento de extensión también tuvo un programa que servía mayormente a la Asociación de Iglesias Bíblicas Costarricenses. Después de haber tenido y descontinuado un programa de educación teológica en residencia a nivel medio no había voluntad institucional de comenzar de nuevo un programa de extensión a ese nivel a escala internacional. Se planteó entonces la posibilidad de llevar a distancia, esto es a los estudiantes que no podían llegar a San José, una educación teológica de la misma calidad y objetivos que la que ofrecíamos en residencia. Hasta ese momento no había ningún programa de extensión a este nivel. De aquí que además de las serias reservas que la institución tenía en cuanto al movimiento de extensión por estar dominado por las misiones extranjeras y por caracterizarse mayormente por un sistema de indoctrinado que utilizaba mayormente textos programados, nos vimos precisados a buscar otros modelos como puntos de referencia.

Durante 1974 se hizo un estudio a nivel internacional de universidades y otros centros de enseñanza superior que tenían programas de "educación abierta", "a distancia", "extramuros", "sin paredes", y otros similares que por esa época empezaron a florecer en muchas partes del mundo. Esta investigación dio frutos concretos en la formulación de un nuevo acercamiento que dio lugar a lo que hoy llamamos Programa Diversificado a Distancia (PRODIADIS). Los resultados iniciales fueron discutidos primeramente por una amplia consulta a nivel de todo el seminario y posteriormente en una reunión conjunta de ALET y ALISTE, entidades que luego se fusionaron en la Asociación Latinoamericana de Instituciones de Educación Teológica (ALIET). Después de modificar el proyecto original con todas las sugerencias nacidas de estas consultas el programa oficialmente se adoptó y se lanzó al servicio de las iglesias a finales de 1976.

A pesar del tiempo transcurrido PRODIADIS puede considerarse en su etapa inicial por cuanto la envergadura del programa y la falta de recursos le han impedido lograr su desarrollo básico antes de lanzarse a una campaña plena de promoción. Sin embargo hasta la fecha se han publicado unos 25 módulos-cursos, 3 manuales o guías, y se cuenta con unos 300 alumnos en todo el continente. Hasta el momento unas 12 instituciones utilizan los módulos como textos para sus cursos. La organización de una red de centros e instituciones a través de latinoamérica empieza a tomar cuerpo con la formación de centros en Bolivia, Perú, Honduras y Colombia. Estos centros, aunque autónomos y bajo diversos auspicios locales, mantienen una relación académica bastante estrecha con la sede en San José. En la actualidad la institución considera un plan de desarrollo para los próximos tres años que permitirá la realización del diseño inicial para ofrecer así un instrumento más de servicio que hará llegar a las iglesias en su contexto local el mismo tipo de educación teológica que los estudiantes que llegan a San José reciben aquí en nuestro plantel.

**Enfasis misiológicos**

Como caracterización general creo que puede decirse que hasta 1971 el énfasis misiológico del SBL fue exclusivamente evangelístico y pastoral. Eso no significa que a través de todo el tiempo estos énfasis se mantuvieron parejos y se lograran resultados positivos. Por ejemplo cuando el autor llegó por primera vez a Costa Rica en el año 1960 casi ninguna iglesia, incluyendo las de la Asociación de Iglesias Bíblicas Costarricenses, deseaba tener la participación de estudiantes. De hecho hubo algún año en que el Seminario no tenía estudiantes costarricenses. De igual manera al principio de la década del 60 el énfasis evangelístico había cedido bastante al énfasis académico de tal manera que la Misión Latinoamericana tuvo que establecer una política de énfasis evangelístico a nivel de toda la misión y particularmente a nivel del Seminario Bíblico. En efecto la importancia

que la MLA dio a Evangelismo a Fondo en la década del 60 solamente permeó el Seminario en una forma completa y visible al principio de la década del 70 con la participación docente de varios de los miembros de la Misión que habían trabajado en las campañas de Evangelismo a Fondo.

El énfasis evangelístico y pastoral no menguó con la autonomía del Seminario. En efecto en muchos sentidos se fortaleció. Sin embargo el mismo desarrollo institucional del Seminario y de las iglesias de Latinoamérica, y especialmente el contexto político en que el Seminario ha tenido que desarrollar su labor en los últimos años, han obligado al Seminario a replantearse esos énfasis. Al principio esos énfasis se planteaban desde la perspectiva de las campañas evangelísticas y del establecimiento de nuevas iglesias; ahora había que desarrollarlos como parte del teologizar de una iglesia en proceso de maduración que se ve desafiada constantemente a responder a las preguntas acuciantes que a su misión y a su obra le hace el contexto socio-político en que se desenvuelve. En este sentido hay factores decisivos en que el Seminario ha tenido que redefinir y explicitar sus énfasis misiológicos. El primero lo constituye el paso de una institución regida por una sola organización misionera a la plena realización de una comunidad compuesta por diversas tradiciones denominacionales. El otro factor es el surgimiento de la teología latinoamericana.

En mi opinión muchas de las críticas que se han hecho al Seminario por los cambios operados durante los últimos años se deben en parte a que no se ha tomado en cuenta estos factores. Una institución regida por una sola entidad que directa o indirectamente impone un estilo y modo de vida y relación es naturalmente diferente a una institución que recibe la influencia y está sujeta a diversas corrientes que por igual influencian la vida de una institución. Dada la homogeneidad de las iglesias latinoamericanas la mayor representatividad de las iglesias en la vida y gobierno del Seminario no debía afectar sustancialmente la configuración del Seminario y particularmente sus énfasis misiológicos. En efecto así ha sucedido, como lo revela el informe de la comisión de evaluación que hizo un estudio de todos los aspectos de toda la vida del Seminario en 1981. Sin embargo, es necesario admitir que, como la comisión señaló, el Seminario necesita reencontrarse con sus énfasis misiológicos tradicionales desde la perspectiva evangélica a partir de las diversas traiciones denominacionales que ahora están representadas en la institución.

El énfasis en el teologizar latinoamericano que ha sido causa de no menos controversias en cuanto a las posturas del Seminario no puede explicarse de la manera simplista en que algunos críticos la definen, que el Seminario ha abandonado la teología evangélica en favor de la teología de liberación no tiene base objetiva. Aunque la influencia de la teología de la liberación es innegable es importante subrayar que lo decisivo de esa influencia no es tanto por sus contenidos ni por los teólogos que lo representan sino por su metodología. Es a saber, el SBL descubre la importancia de hacer su teología evangélica a partir del énfasis en la liberación de los pobres y oprimidos. Esa es una tarea ardua compleja y larga. No es extraño que aún a estas alturas estemos leyendo y repitiendo teología de la liberación más bien que haciendo nuestra propia teología evangélica latinoamericana desde la perspectiva bíblica de la liberación. Sin embargo la publicación del módulo *Teología Anabautista y teología latinoamericana de la liberación* de Laverne Rutschmann; del libro de Tomás Hanks *Opresión, pobreza y liberación;* del libro de Elsa Tamez *La Biblia de los oprimidos,* y del librito de Gonzalo Cruz *Espiritualidad evangélica,* son muestras patentes de la voluntad institucional de enmarcar su teologizar dentro de sus énfasis misiológicos tradicionales.

**Mirando al futuro**

Esta breve mirada al pasado reciente del SBL nos llena de gratitud a Dios por las múltiples manifestaciones de su misericordia y por los logros alcanzados en el

desempeño de la labor que él nos ha encomendado. Nos hace sentir nuestra necesidad de perdón al contemplar las muchas fallas y deficiencias en todo aquello que no hemos podido o no hemos sabido hacer mejor. Pero lejos de sentirnos orgullosos o desanimados, más bien, al mirar hacia el futuro nos sentimos desafiados a mostrar mayor fidelidad y empeño en el cumplimiento de la tarea que Dios nos ha dado en esta hora decisiva de latinoamérica.

El 60 aniversario nos encuentra al inicio de un nuevo período rectoral, que por lo que hemos visto hasta ahora promete ser una nueva etapa en que con mayor seriedad y empeño el SBL se encuentra comprometido en una reafirmación de sus énfasis misiológicos evangélicos, en una nueva búsqueda de su vocación pastoral y profética más consonante con su tradición evangélica, y en una reafirmación vocacional de su lema "Por Cristo y la América Latina."

# Reseñas bibliográficas

Wilton M. Nelson *HISTORIA DEL PROTESTANTISMO EN COSTA RICA*. San José, Costa Rica: Publicaciones INDEF, 1983. 362 pp.

El Dr. Nelson, quien recientemente falleciera después de dar más de 40 años de servicio al Seminario Bíblico Latinoamericano, presentó este trabajo como requisito para optar al grado de doctor en teología en el Seminario Teológico Princeton en 1957.

El hecho de que esta investigación no se haya hecho pública antes, no ha sido del todo un obstáculo para ser consultada por no pocos investigadores del protestantismo latinoamericano. La mayor parte de los trabajos que a nivel regional se han hecho, en torno a la comprensión histórica del protestantismo latinoamericano —por cierto que son muy pocos— citan esta obra. Para Costa Rica es todavía más importante la obra, y ello ha sido demostrado porque en cada trabajo académico acerca del tema en cuestión, se ha tenido que recurrir en primera instancia a este trabajo.

El contenido del libro está expuesto en 22 capítulos, que abarcan a su vez tres períodos básicos de la historia del protestantismo en Costa Rica. En el primer período, se abordan las condiciones que facilitaron la llegada del protestantismo a Costa Rica y los incentivos que prepararon el surgimiento del movimiento evangélico, así como los primeros intentos que, a través de la Misión Centroamericana, se llevan a cabo para arraigar el movimiento en territorio nacional. En este primer período, también, se apuntan los factores que a la luz del autor, fueron determinantes para que se les abrieran las puertas al protestantismo. Por otra parte, se alude a las fuerzas anticlericales, en especial del liberalismo, que contribuyeron con la presencia del protestantismo; y, por último, se mencionan las luchas y los logros en los primeros 20 años de la Mision Centroamericana, primera misión evangélica que llega a Costa Rica.

En el segundo período, se anota el aporte que dan las nuevas fuerzas evangélicas que llegan al país, como lo son la Iglesia Metodista Episcopal (hoy Iglesia Evangélica Metodista de Costa Rica) y la Misión Latinoamericana. En esta etapa se comenta, a grandes rasgos, el establecimiento del metodismo, así como el ingreso y la contribución al país de la Misión Latinoamericana, fundadores del Seminario Bíblico Latinoamericano, la Clínica Bíblica, el Hogar Bíblico, etc.

En el tercer período, se aborda el movimiento evangélico de 1942 a 1980. En él se incluye lo que el autor llama "crecimiento, consolidación y nacionalización" del movimiento, destacándose el surgimiento de una serie de instituciones evangélicas, las que, en cierto sentido, vienen a ser muestra evidente de que el protestantismo en Costa Rica no era algo provisorio. Entre ellas, sobresalen el "Ministerio entre la juventud", Faro del Caribe, Comunidad Latinoamericana de Ministerios Evangélicos (CLAME), Asociación de Iglesias Bíblicas Costarricenses (AIBC). En este período se alude también a los esfuerzos de cooperación y unidad que se dan al interior del movimiento evangélico.

El libro es un gran recurso, tanto porque representa una investigación pionera en el tema, así como por la gran riqueza de datos, los que, sin duda alguna, dan pistas para profundizar más la información de la obra. Otra de las grandes contribuciones de este libro —quizás el más importante—

es que nos pone en contacto con la gran variedad de fuentes que el autor utilizó en la investigación. Aunque no todas esas fuentes están a la mano del investigador, sí podemos decir que la gran mayoría de ellas están al alcance para nuevas investigaciones.

Donde la obra presenta una clara limitación es a nivel del método histórico utilizado en la investigación. La resistencia del autor a comprender en forma crítica el protestantismo, y a la luz de las contradicciones sociales y económicas del momento, hace pensar, por un lado, que la religión, cualquiera que sea, tiene su propio curso en la historia, al margen de todo lo que sucede en la sociedad; error típico en las investigaciones de corte positivista. Por otro lado, esta deficiencia metodológica sostiene, implícitamente, el criticado dualismo histórico; es decir, subyace en el autor una rivalidad entre la historia "profana" y la historia "sagrada". La limitación que, en términos del método, presenta la obra del Dr. Nelson, se presenta en su marcado énfasis apologético y providencialista.

Unido a lo anterior y en la misma línea de lo metodológico, es oportuno señalar que en este trabajo no se da una clara relación del pasado con el presente y, por consiguiente, con el futuro. En este sentido, debemos reconocer que el libro ofrece muy pocas pistas que nos ayuden a comprender el comportamiento teológico y ético del protestantismo actual, a la luz de los patrones que fijaron las primeras sociedades misioneras. No es que estemos admitiendo que la práctica actual de la fe protestante se agote en la estructura mental que nos trajeron los misioneros, ya que es obvio que la coyuntura socio-política contemporánea ha condicionado no sólo el discurso sino la práctica misma de la iglesia protestante.

Sin embargo, en un trabajo histórico de esta naturaleza, se hace necesario intentar redescubrir a la luz de experiencias pasadas —si es que creemos que en el pasado podemos encontrar algo que pueda alumbrar el presente— las manifestaciones que hoy caracterizan al protestantismo costarricense. De no haber interés en esto, estaríamos incurriendo en el viejo error del que algunos historiadores nos han prevenido: estudiar el pasado por el simple pasado. Concluyo con uno de los objetivos básicos de la disciplina histórica es acercarse al pasado de una institución u organización no sólo para comprender su comportamiento en aquel entonces, sino para entender también su vivencia actual, y así contribuir a la proyección de su futuro.

Con todo lo dicho no se pretende deslegitimar la publicación de la obra; al contrario, como ya lo hemos dejado entrever, obras de esta índole son muy necesarias, máxime que no abundan las investigaciones del protestantismo latinoamericano.

*Arturo Piedra S.*
*Profesor SBL*

François Castel, *HISTORIA DE ISRAEL Y JUDA*. Estella (Navarra). Editorial Verbo Divino. 1984. 244 páginas.

La firma editora de esta obra se ha caracterizado por la publicación de obras actuales, de gran calidad y redactadas de acuerdo a formatos que las hacen muy valiosas desde el punto de vista didáctico. Son obras originalmente escritas en francés principalmente, y elaboradas como materiales de trabajo para grupos de estudio bíblico en comunidades europeas. Redactadas algunas veces por individuos y otras por equipos de biblistas, las obras que conocemos de esta editorial se caracterizan por combinar muy acertadamente los aspectos histórico-literarios con los bíblico-teológicos. Teniendo esto en mente leímos la obra de F. Castel, elaborada como parte de estos materiales de trabajo para grupos de estudio.

*CARACTERIZACION*

La obra incluye numerosas ilustraciones (15 mapas, 6 cuadros cronológicos, 70 dibujos y 9 fotografías) y recuadros que reproducen textos relacionados con la historia de Israel: extractos de los archivos reales de Mari, fragmentos del código de Hamurabi, documentos e inscripciones egipcias, cananeas y mesopotámicas, fragmentos de Josefo y algunos textos bíblicos. Contiene además una bibliografía final que sigue el esquema de la obra (la mayoría de las obras están en francés) y un índice general. Según indica Michel Cambe en su prólogo, la obra nace de la necesidad de contar con "un punto de referencia para una presentación sistemática de la historia de Israel", que no sea ni demasiado suscinta como suelen ser los resúmenes de la historia que aparecen en las introducciones a la Biblia, ni demasiado inaccesible como algunas obras escritas en el lenguaje de la investigación universitaria. La obra se desarrolla en 13 capítulos: uno dedicado a la prehistoria (paleolítico medio en adelante), once capítulos dedicados a la historia de Israel en el A.T., y un capítulo final, "La ocupación romana", dedicada a la historia judía en tiempos del N.T.

La opinión del autor respecto de aquellos aspectos polémicos de la historia de Israel, coincide con afirmaciones sobre las que existe hoy un concenso fundamental. Así por ejemplo:

- Las narraciones patriarcales se presentan como siendo más complejas de lo que la Escritura sugiere y su datación es solamente aproximativa. No todos los patriarcas entran en Canaán al mismo tiempo ni se instalan en el mismo sitio; aunque no puede sostenerse una identificación completa con ellos, los descendientes de Abraham se confunden con los habiru. Al entrar en Canaán el dios de los padres se identifica con las diversas figuras de El y sus santuarios.

  El Exodo no es un hecho único pues, por una parte, se nos habla de una"expulsión" que podría coincidir con la expulsión hicsa de 1550 A.C. aproximadamente, y por otra parte, se presenta el evento como una "huída" a raíz de un grave suceso en Egipto, las plagas en tiempos de Ramsés II. El itinerario del pueblo en el desierto es difícil de precisar, así como la localización del monte Sinaí y los detalles de la vida de Moisés. La Ley, tal como nos ha llegado, no tiene la forma de los mandamientos recibidos por Moisés sino que han sufrido una larga elaboración. Las plagas se presentan como una composición épica redactada con el fin de magnificar a Dios y dar contenido histórico a tres fiestas antiguas.

- De igual modo, en los relatos de la conquista predomina lo teológico sobre la histórico. De allí que sea necesario recurrir al testimonio arqueológico para confirmar o cuestionar el relato bíblico. De este modo sabemos por ejemplo que para la época de Josué, 1225 A.C. aproximadamente,Jericó ciertamente estaba habitada, pero no era ya una ciudad fortificada sino una pequeña aldea. La toma de la ciudad de Ay es igualmente problemática, probablemente lo que el relato narra sea la conquista de la ciudad de Betel.

- El concepto de "anfictionía" para describir la organización israelita en tiempos de los jueces, noción introducida por Martín Noth en su famoso estudio de 1930, es rechazado como inadecuado.
  La tesis de una revuelta campesina, sugerida inicialmente por George Mendenhall en 1962, como hecho decisivo en .os orígenes de Israel, es aceptada. Israel no se habría formado solamen-

te de los grupos seminómadas venidos de Egipto, sino también de la unión en la sublevación de un campesinado cananeo que deseaba vivir una sociedad más igualitaria, libre de la esclavitud (pág. 71). La misión de Esdras es presentada como desarrollándose tiempos después que la de Nehemías, tesis defendida por H. Rowley, H. Cazelles y R. Bowman.

El autor presupone, como puede verse, la aceptación de las tesis centrales de la alta crítica. De acuerdo con ello, las discrepancias entre los diversos relatos se explican a partir del uso (y la confusión) de las diversas fuentes.

Estos presupuestos y otros, como el uso de ciertas expresiones técnicas cuyo significado se da por conocido de antemano ("textos de execración", "ciclo de Isaac", "escuela deuteronomista", etc.) pueden hacer que el lector no familiarizado con ellas encuentre injustificado al hablar del relato del sacrificio de Isaac como de "mito"; del relato de José como de "novela"; del de Sansón como "cuento popular"; o el afirmar que un texto bíblico tal como Jos. 10:42 ("en una sola ofensiva Josué se apoderó de todos aquellos reyes y sus tierras") "es evidentemente falso" (pág. 53); que lo conquistado por él fue una aldea y no una ciudad fortificada; que Isaac "se convierte" en hijo de Abraham, etc. Este hecho hace difícil el que la obra pueda ser utilizada, sin más, como material de trabajo en muchos círculos cristianos en nuestro contexto.

## *VALORACION*

En otras obras, la resistencia provocada por estas tesis es neutralizada por la fascinación que produce la nueva comprensión de un tema que se creía conocido. La concesión hecha se ve compensada por una nueva inteligencia sobre el tema. Este hecho, frecuente al leer los materiales publicados por la editorial Verbo Divino, encuentra en esta obra de Francois Castel una excepción. Como obra de referencia, será útil para una consulta rápida, para una breve aclaración sobre la secuencia de los acontecimientos, pero no más. A pesar de las numerosas ilustraciones, su lectura es pesada porque su contenido es, esencialmente, descriptivo. La historia es narrada como la simple secuencia de hechos que se acumulan linealmente. El autor no se eleva más allá del plazo de lo particular, del hecho simple para hacer apreciaciones que permitan conocer las conexiones fundamentales que organizan esos hechos en un todo orgánico. Así, períodos e instituciones decisivas en la historia de Israel son tratadas con una neutralidad que oculta el papel central que ocuparon algunas de ellas en la historia. El lector se queda esperando una valoración de las transformaciones que en la vida social produjo el desarrollo de la monarquía, las tensiones que se produjeron al entrar en contacto con la cultura cananea o el significado que tuvo la caída de Jerusalén para la vida religiosa del pueblo. La historia no consiste sencillamente en la narración aislada de hechos; por más importantes que estos sean, sino en desentrañar el significado de los mismos para la comunidad que los ha vivido. La ausencia de estas apreciaciones sobre la dinámica de la historia bíblica, da la sensación de que la lectura de esta obra no aporta nada nuevo, sino que parafrasea simplemente el texto bíblico. Un claro ejemplo de estas dos formas de escribir historia puede verse en la página 187, en donde el autor, hablando sobre el tema del nazireato, cita la evaluación que de esta institución hace el prof. André Neher.

En resumen, podríamos decir que esta obra se suma a las historias de Israel existentes en español, sin añadir nada nuevo. La pretensión de ser una obra de consulta general sobre el tema, se cumple tan sólo parcialmente. Si el lector desea una obra breve para consultas rápidas sobre la historia de Israel, no hay duda de que encontrará de mucho mayor utilidad el excelente resumen de la *Historia de Israel* de John Bright, elaborado por el Prof. Jean de

Fraine, publicado con el nombre de *Atlas Histórico y Cultural de la Biblia* (Madrid, Ediciones Taurus, 1963).

*José Enrique Ramírez*
*Profesor, SBL*

Carlos Mesters. *LA MISION DEL PUEBLO QUE SUFRE: Los Cánticos del Siervo de Dios en el libro del profeta Isaías.* Madrid: Ediciones Paulinas, 1983. Traducido por Teófilo Pérez. 217 pp.

> *". . . Teresita vino de Minas. . . vino con el marido y el hijo de pocos meses, y fue a vivir con su hermana casada. Un día el hijo se puso malo, muy malo. El marido no estaba en casa. Llamó al cuñado y fueron juntos al ambulatorio (posta médica) más cercano. No les atendieron. . . anduvieron toda la tarde de hospital en hospital. Al anochecer tomaron el autobús de vuelta. . . el nene iba empeorando. . . estaba muriéndose. . . ella le apretó un poquito contra su seno y, por debajo de la mantilla, le cogió la manecita. Ya estaba fría. De repente, ella sintió pasar un escalofrío por el cuerpo del pequeño. ¡un estertor!. . . después la calma total en el cuerpo congelado, Ya lo sabía: la vida se había ido. . . tenía la certeza de ello "Ha muerto" dijo bajito a su cuñado. "Quieta, Teresita. . . por amor de Dios", habló casi llorando. Al día siguiente le enterraron. . . nada cambió. Unicamente aumentó el dolor. . ."*

Retazos de vida como éste son los que llevan a Carlos Mesters a internarse, durante cinco años, en el estudio de los cuatro cánticos del Siervo Sufriente del profeta Isaías. Busca alguna luz en la Palabra de Dios para discernir el problema del sufrimiento y el dolor de tantas personas que son víctimas de todo tipo de injusticias: hambre, privadas de casa, de trabajo, marginadas por la sociedad. El resultado de estas detenidas reflexiones es el presente libro.

El autor presenta su libro de una manera clara, precisa y sobre todo sencilla. Ello se debe a que su reflexión no la hace solo, ni aislado, sino que le acompaña el recuerdo vivo del dolor de personas que él conoce; Teresita, Francisca, Dalva, Santos Días y tantos otros. Va dialogando con ellos; recuerda sus cantos, sus pensamientos, sus preguntas y las respuestas a que llegan en el calor del reflexionar juntos.

Mesters divide su libro en seis capítulos. En el primer capítulo hace una introducción para ubicarnos en el contexto en que reflexiona y el por qué de ello. En el segundo capítulo habla del primer cántico (Is. 42:1-9). En el tercer capítulo, del segundo cántico (Is. 49: 1-6). En el cuarto capítulo habla del tercer cántico (Is. 50:4-9). Y en el quinto capítulo habla del cuarto cántico (Is. 52:13-53:12). Terminará con un sexto capítulo en el cual ofrece tres ayudas complementarias para el tema de estudio, con algunas preguntas motivadoras para la reflexión.

Creemos que trabajos como este, profundamente bíblicos y al mismo tiempo profundamente compenetrado de la realidad circundante nos ayudan a madurar nuestra vida de fe.

Otro elemento positivo que conjuga Mesters, es que pone la ciencia exegética al alcance del pueblo creyente. Su reflexión, más allá de jugar con ideas o presupuestos abstractos, busca comprender el sufrimiento a la luz de la Biblia, animando así a los sencillos en su caminar de fe. Para lograr una mejor comprensión usa un lenguaje cotidiano, el que se escucha todos los días a esos personajes anónimos que vemos a diario.

Para terminar, una breve sugerencia: sería más provechoso que su lectura fuera hecha en grupo, para reflexionar y compartir juntos diferentes situaciones similares, para luego buscar con la guía del Señor, cuál es nuestra misión.

*Héctor Laporta*
*Estudiante de licenciatura, SBL*

Carlos Mesters. *EL APOCALIPSIS: La Esperanza de un pueblo que lucha. Una clave de lectura.* Santiago: Centro Ecuménico "Diego Medellín", 1984. 48 pp.

El autor presenta su libro en forma breve, muy clara, a nivel popular y con un lenguaje que llega a las comunidades cristianas. Su preocupación fundamental es que el mensaje del Apocalipsis se comprenda en su contexto y anime a los cristianos de hoy a reconocer a Jesucristo como el Señor de la historia en nuestros tiempos latinoamericanos tan difíciles. Se interesa por explicarle al lector contemporáneo el estilo literario apocalíptico y su importancia en aquel momento de persecución en el cual surgió, pues su mensaje, señala el autor, era la Buena Nueva que animaba y daba seguridad a las comunidades cristianas que estaban confundidas y perseguidas por el imperio de Roma en la época del emperador Domiciano. Por lo tanto, añade el autor, el libro no puede inspirar temor.

Divide su libro en siete capítulos y una introducción. La introducción indica, por medio de tres conversaciones, las diferentes maneras como se ha leído el libro. Los primeros cuatro capítulos aclaran el contenido global del Apocalipsis, utilizando pasajes de todo el libro. A estas alturas de la lectura, el lector ya sabe de qué se trata el libro y cómo comunica su mensaje; además, está bien orientado para introducirse de lleno en el contenido del escrito de Juan. Los últimos capítulos resumen los acontecimientos del Apocalipsis paso por paso.

Para Carlos Mesters, la Buena Nueva del Apocalipsis es ofrecida como una música cantada a tres voces diferentes: 1) la carta a las siete comunidades (1.1-3.22) "presenta la Buena Nueva como exigencia de fidelidad y de compromiso". 2) La primera lectura de los acontecimientos de la persecución (4.1-11, 19) "presenta la Buena Nueva de Jesús como anuncio de liberación para el pueblo oprimido." Se trata de un nuevo éxodo en el cual Dios libera a su pueblo de las garras del Faraón. Posiblemente esta reflexión ya había sido elaborada en el año 64, época de Nerón. 3) La segunda lectura de los acontecimientos de la persecución (12.1-22.21), "presenta la Buena Nueva de Jesús como juzgamiento y condenación de los opresores del pueblo"; esta reflexión la hace Juan alrededor del año 95, época de Dominciano.

Mesters afirma que la bestia del 666 corresponde al emperador romano; Babilonia, la gran ramera, representa el mismo imperio. Es de ellos que Dios libera a sus hijos.

Por la manera tan pedagógica como está presentado y el uso frecuente de imágenes cotidianas, este comentario bíblico lleva al lector a la conclusión de que el libro del Apocalipsis no es difícil de entender, a pesar de su estilo literario poco usual hoy día. Recomendamos su lectura.

*Elsa Tamez*
*Profesora, SBL*

R.E. Brown, K.P. Donfried y J. Reumann. (eds.). *PEDRO EN EL NUEVO TESTAMENTO.* Santander: Sal Terrae, 1976. (original 1973). 166 pp.

En cualquier discusión interconfesional aparecerá tarde o temprano el tema de este libro, cuyo subtítulo reza "Una evaluación colaborativa por especialistas protestantes y catolicorromanos." El hecho de publicarse un tal estudio ecuménico en 1973, a 10 años apenas del Concilio Vaticano II, es una obra del Espíritu de Dios, cuyos planes para el diálogo entre diferentes ramas de la cristiandad estarán más adelantados que los nuestros quizá.

Se destaca en seguida otra gran virtud del libro: su carácter científico. Para los acostumbrados a diálogos de índole espontánea y popular sobre el papado, este opúsculo sorprenderá por el rigor de su erudición. Desde los primeros dos capítulos, en que se explicitan los orígenes y la metodología del estudio, los autores dan evidencia de su intención de tratar este tema problemático con candor y honradez. En orden más o menos cronológico examinan las fuentes dentro del Nuevo Testamento para evaluar el prestigio y el papel misionológico de Pedro: las cartas paulinas, el libro

de los Hechos, los Evangelios sinópticos (en el orden Marcos, Mateo, Lucas), y juanino, y las cartas petrinas. Algunos lectores darán más credito que Brown y compañía a los datos históricos suministrados por Hechos, o a la tradición antigua que identifica el autor de la primera Carta petrina como el apóstol Pedro; pero todo lector tiene que admitir que los contribuyentes tratan con respeto la Escritura y creen en su inspiración divina. En muchos casos, estas cuestiones de introducción especial no afectan el resultado de la investigación.

Baste una ilustración del cuidado con que matizan su estudio. Se preguntan si en los tres contactos mencionados en Gálatas entre Pablo y Cefas (1.8, 2.7-9, y 2.22-14) podremos discernir que Pablo reconozca al otro (Cefas) como líder de rango superior. Por una parte, la evidencia podría llevarnos a concluir 1) que la expresión "llamé la atención *aún* a Cefas" (2.11) señala el alto respeto en que Pablo lo tiene (aún cuando de mal grado) en todo contacto; o a concluir más bien 2) que la importancia de Pablo en relación con Pedro va en aumento: en el primer contacto Pablo depende de Pedro para información histórica acerca de Jesús, en el segundo están en pie de igualdad en las tarea misional de la Iglesia, y en el tercero Pablo muestra su superioridad a Cefas confrontándolo directamente.

El evangelista Mateo (que según las investigaciones recientes no puede ser Leví/Mateo) es quien plantea más agudamente la ambivalencia que sentía la iglesia primitiva frente a Pedro. Ningún escrito lo alaba tanto ("Dichoso tú, Simón. . . mi Padre te ha mostrado esto. . . sobre esta piedra voy a construir mi iglesia" 16.17s.) y ninguno lo critica tanto ("¡Apártate de mí, Satanás, pues me pones en peligro de caer!" 16.23; "¡Qué poca fe tienes! ¿Por que dudaste?" 14.31).

El último capítulo, de conclusiones, da un resumen de la carrera histórica de Simón Pedro, tal como se puede reconstruir de nuestras fuentes fragmentarias —su prominencia durante el ministerio de Jesús y en las primeras décadas de la iglesia—y luego un resumen de las imágenes (pescador, pastor, mártir, etc.) con que el Nuevo Testamento ilumina su contribución. Junto con un tomo parecido, *María en el Nuevo Testamento* (Salamanca; Sígueme, 1982), este libro colma un vacío importante en el diálogo con los católicos. Partiendo de estos datos podemos proseguir a temas como la transmisibilidad de la autoridad en la iglesia, la historia de la comunidad cristiana en Roma durante el siglo primero, y el desarrollo de las pretensiones papales.

*Ricardo Foulkes B.*
*Profesor, SBL*

Jürgen Moltmann. *TRINIDAD Y REINO DE DIOS. La doctrina sobre Dios.* Salamanca: Sígueme. 1983. 247 pp.

"Progresar significa volver a empezar." Esta es la primera frase, con que comienza el libro de Moltmann, y que marca todo el libro. Lo marca en su metodología, que diferencia esta obra de otras escritas por el mismo autor con anterioridad. Ahora no hace un enfoque teológico desde un determinado punto de vista. Moltmann no pretende construir un sistema sino que dentro de un orden sistemático estudia las relaciones entre algunas posturas teológicas.

El autor plantea que el peligro de elaborar un sistema teológico con perfecta unidad, como una pieza perfectamente ajustada y universal, es que tal sistema tiende a inmovilizar el pensamiento crítico y la responsabilidad práctica; pues no hay nada que discutir.

Moltmann prefiere en este libro entregar aportaciones a la teología con un método dialógico y crítico que considera el pasado y el presente. Nos señala que no hay sentencias válidas para todo tiempo y lugar, que el dogmatismo encierra y mata. El diálogo crítico vivifica. Moltmann señala que en este diálogo teológico las distancias históricas son superadas. Atanasio, Agustín, Lutero y otros muchos están presentes

en el diálogo actual. Nuestro debate con ellos es debate con el presente. Este aporte de Moltmann es importante para la concepción de tradición, que no se hace sinónimo de conservación de verdades momificadas, sino que da a la tradición un carácter de vivencia dialógica permanente.

El mismo autor reconoce sus limitaciones como "varón, europeo que vive en un mundo enriquecido". Esto lo lleva a producir no otro libro "programado" en estilo y contenido teológico sistemático, sino a buscar otro método, ahora dialógico, para evitar el peligro de una teología androcéntrica, eurocéntrica y que refleje las ideas de los dominadores.

Es interesante observar cómo Moltmann critica la idea de un sistema teológico y dogmático que se impone y coacciona sin motivar ni propiciar el libre asentimiento y sin dejar campo a la fantasía creadora. El autor afirma que sólo el diálogo libre permite asumir la verdad desde su auténtica raíz. Esta metodología no es nueva en América Latina y posiblemente el autor de alguna forma haya bebido de esta fuente. Cuando Moltmann señala que "en el diálogo liberador, los maestros, los docentes, se retrotraen a la condición de hermanos o hermanas, así el discipulado se transforma en amistad", está justamente haciendo presente la metodología crítica, dialógica y problematizadora que a partir de Pablo Freire viene desarrollándose y perfeccionándose en la educación liberadora y popular dentro de las comunidades latinoamericanas.

Moltmann previene a la teología, cualquiera que ella sea, de degenerar y morir si no se mantiene en un diálogo crítico permanente en relación con la comunidad que "busca, que necesita y que provoca" dicho diálogo. La comunidad es capaz de recibir y aportar. La teología, según el autor, debe desarrollarse en comunidad ecuménica. No basta el diálogo con la propia tradición. En la teología el pensamiento particular es siempre un pensamiento sistemático. Un texto puede tener un carácter confesional evidente para una iglesia particular, pero lo importante es su perspectiva en su aportación a la verdad común. "La verdad se hace universal; sólo la mentira es particular."

El autor trata en este libro de hacer un aporte a la teología acogiendo las tradiciones evangélica y católica, occidental y oriental, considerando también al judaísmo, en forma dialógica, crítica y autocrítica.

El texto trata la trinidad de Dios en forma amena, profunda y dialógica, partiendo de un análisis de la teología trinitaria de hoy. En este análisis crítico el autor pregunta si el acceso a Dios trino es desde la praxis o si se deben considerar otros aspectos sin los cuales no será posible ese acceso. Reconoce que la praxis es urgente en la situación actual para la liberación de los oprimidos. Por eso acepta la teología como reflexión crítica de esa praxis a la luz del Evangelio. Es necesario, entonces, que la teología no solo entienda el mundo, sino que lo transforme, es decir, que entre en colaboración para transformarlo como un componente más del proceso global de liberación. Moltmann reconoce de esta manera a la teología de la liberación como la mejor en la actualidad en relación a la indagación y enseñanza de lo que hay que hacer en favor de los oprimidos.

Sin embargo, Moltmann nos recuerda que, en la urgencia del momento actual, no debemos olvidar que la fe y el amor cristiano importan no solamente como motivación a la acción, sino que la fe es también alegría, alabanza, acción de gracias y adoración. La fe se vivifica no solo en la praxis sino también en la oración y la meditación. Sin vida contemplativa, nos dice el autor, la vida activa degenera en activismo o pragmatismo.

Del Dios trino, como el Dios que se busca en cuanto ser supremo o sujeto absoluto, Moltmann pasa a mostrarnos a Dios en su pasión, un Dios que sufre en el amor, que es capaz de acongojarse y cuya libertad es fruto del amor. La libertad de Dios, para el autor, se puede contemplar en la amistad que El ofrece a los hombres. Su libertad es apertura, deferencia y servicio. Es entrega. La raíz de esa libertad es el amor de la comunidad trinitaria de Dios. Comunica amor

al hombre como imagen de la intercomunicación del amor trinitario. Moltmann, a continuación, trata la historia del Hijo en su envío, su entrega, su encumbramiento y su futuro.

Vuelve luego a la Trinidad en un diálogo muy rico con la tradición, por el tratamiento que da a la obra creadora del Padre, la encarnación del Hijo y la transfiguración como obra del Espíritu. Después de tratar el misterio de la Trinidad entra el autor a estudiar el reino de la libertad. Critica el monoteísmo entendido como monarquía universal del Dios uno, inefable, no sólo porque esta concepción imposibilita la cristología teológica, sino también porque el monarquismo monoteísta lleva consigo una ideología religioso-política: la teocracia. Moltmann se hace la pregunta "¿Qué política corresponde a esta fe en un sólo Dios y a la organización de su culto por la iglesia única?" Luego analiza cómo Constantino comprendía que la soberanía, en el marco del monoteísmo cristiano, es reforzada para su absolutismo imperial. Es gobernar como dueño y señor de la vida.

Moltmann analiza la teología política de origen estoico que presupone la unidad de la política y de la religión. El culto de los dioses garantiza la tranquilidad social. Ese politeísmo se unifica en un monoteísmo que refuerza el absolutismo. Moltmann responde a su propia pregunta: "el monoteísmo religioso-político se ha utilizado siempre para legitimar la dominación". Un Dios —una Iglesia institucional jerarquizada —una política— una economía.[1]

Entender a Dios como Trinidad, no sólo en su relación interna (como San Agustín), sino también en su relación hacia afuera, cambia radicalmente las concepciones monoteístas que derivan en el dominio, el individualismo y el dogmatismo por otras que son trinitarias y conllevan la vida plena, el "socialismo personal" y la comunidad sin dominación.

Analiza la doctrina trinitaria del reino, para concluir con un nuevo concepto de libertad en relación con el hombre y la libertad en el reino de Dios.

Este libro es importante para la formación teológica tanto por los aspectos metodológicos que encierra como por su rico contenido espiritual. Es un acercamiento a Dios que nos lleva a meditar y dar gracias porque Dios existe y nos ha participado de su amor. Pastoralmente también es de gran riqueza ya que nos compromete y responsabiliza de vivir ese amor y libertad en comunidad como imagen del Dios Trinitario, sin lo cual no es posible estar en el camino del reino.

*Gonzalo Cruz*
*Profesor, SBL*

(1) Estos aportes de Moltmann se ven enriquecidos y complementados con el análisis que Hinkelammert hace sobre el fetichismo de las mercancías como imágenes religiosas. Un mundo de dioses que representan cada una de las mercancías que pasa a ser monoteísta por un principio unificador: el capital. Franz Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte* ( San José: EDUCA, 1977).

## PROGRAMA DIVERSIFICADO A DISTANCIA

El Programa Diversificado a Distancia (PRODIADIS) del Seminario Bíblico Latinoamericano no es un curso por correspondencia más, ni un programa educativo por extensión. Es una novedosa modalidad de estudio, de currículo abierto a las necesidades particulares de cada estudiante, en el que se incluye la *praxis* de los estudiantes y se le toma en cuenta la formación que han adquirido por los medios tradicionales y no-tradicionales de educación.

El programa autodidacta de PRODIADIS es quivalente (aunque no idéntico) al programa de residencia del S.B.L., ya que conduce a los mismos títulos teológicos: Diploma (10 módulos de estudio), Bachillerato (32 módulos) y Licenciatura (Bachillerato + 12 módulos) en teología. La unidad de estudios se llama "Módulo". El módulo impreso es una guía de estudio mediante la cual el profesor entra en diálogo con el estudiante, le pone en contacto con artículos y textos que traten sobre el tema, lo estimula a interpretar y a criticar la lectura y le exige que haga trabajos originales de análisis y síntesis con base en lo leído y con referencia a su propio contexto eclesial y social.

El radio de acción de PRODIADIS no se limita a Costa Rica, sino que se extiende a todo el continente americano e incluso a Europa. El S.B.L. a través de PRODIADIS ha establecido convenios educativos con Centros de Estudio en varios países de América Latina, entre ellos están Perú, Bolivia, Colombia y Honduras. En algunos de estos países funcionan varios subcentros dependientes del Centro de Estudio, como en el caso del Perú. Hay otros Centros en formación en varios países, como España y Estados Unidos. Además, un buen número de instituciones e iglesias utilizan los materiales de PRODIADIS dentro de sus propios programas educativos. Las iglesias e instituciones que deseen explorar la posibilidad de establecer un Centro de Estudio relacionado con PRODIADIS, pueden solicitar a sus oficinas una copia del *Manual para Centros de PRODIADIS,* el cual se le enviará gratis, previo pago del costo de envío ($2.50, correo aéreo).

La persona que quiere renovar sus conocimientos teológicos y pastorales encontrará en PRODIADIS la posibilidad de hacerlo. Puede solicitar una copia del *Manual de Información,* el cual se le enviará gratis y sin compromiso alguno de su parte.

**Seminario Bíblico Latinoamericano**
**PRODIADIS**
**Apartado 901**
**1000 San José, Costa Rica, C.A.**

## MATERIALES PARA LA EDUCACION TEOLOGICA A DISTANCIA

El programa Diversificado a Distancia (PRODIADIS) del Seminario Bíblico Latinoamericano edita una serie de módulos de estudio dirigidos a los estudiantes del programa. La dirección de PRODIADIS pone estos materiales también a la disposición de otras personas e instituciones que deseen tenerlos, sin que estén relacionadas académicamente con el Seminario.

| | |
|---|---|
| **Administración pastoral.** Kenneth Mulholland y Rubén Lores | $ 5.00 |
| **Anabautismo radical y teología latinoamericana.** LaVerne Rutschman | 5.00 |
| **Antiguo Testamento I, II y III.** LaVerne Rutschman | 5.00 |
| **Castellano.** Plutarco Bonilla | 5.00 |
| **Las ciencias sociales en el quehacer pastoral.** (2 tomos) Adolfo Ruiz | 10.00 |
| **Cristianismo y cultura.** Pablo Legget | 5.00 |
| **Culto cristiano.** Alvin Schuutmatt | 5.00 |
| **Estudio e interpretación de la Biblia.** Hugo Zorrilla C. | 5.00 |
| **Estudios en I Pedro.** Hugo Zorrilla C. | 5.00 |
| **Estudios en el Evangelio de Juan.** Hugo Zorrilla C. (Nivel Lic.) | 5.00 |
| **El griego del Nuevo Testamento: texto programado (3 tomos)** Irene W. de Foulkes | 18.25 |
| **Guía de Proyectos de Acción/Reflexión.** Rubén Lores, editor | 5.00 |
| **Historia y filosofía de la educación cristiana.** Saul Trinidad y Julia Campos | 5.00 |
| **Introducción a la comunicación.** Orlando E. Costas | 5.00 |
| **Introducción a la teología.** Pablo Legget | 5.00 |
| **Lectura política de la Biblia.** Victorio Araya, copilador (Nivel Lic.) | 5.00 |
| **Nuevo Testamento I.** Ricardo Foulkes | 5.00 |
| **La pastoral y el alcoholismo.** Alan Hamilton | 5.00 |
| **Pastoral de la mujer.** (2 tomos) Irene W. de Foulkes y Elsa Tamez | 10.00 |
| **Pastoral juvenil.** Carlos Tamez | 5.00 |
| **Técnicas de la investigación bibliográfica.** Luis Segreda y Victorio Araya | 5.00 |
| **Teología Latinoamericana.** Victorio Araya | 5.00 |
| **Traducción bíblica y comunicación popular.** Irene W. de Foulkes | 5.00 |
| **Salmos de liberación y reconstrucción.** Tomas Hanks (Nivel Lic.) | 6.00 |

Porte aéreo: aproximadamente $2.40 por tomo.
Hay descuento para instituciones educativas en pedidos de 25 ejemplares o más.
Utilice la hoja de pedido.

## PUBLICACIONES GENERALES DEL SBL

**La Biblia de los oprimidos: La opresión en la teología bíblica.** Elsa Tamez. 125 pp. (Peso: 130 gr.) $ 2.20

**Cancionero Fe y Compromiso** No.1 y No. 2 (porte pagado) 1.25

**Comunidad de mujeres y hombres en la iglesia.** Encuentro latinoamericano. 95 pp. (Peso: 130 gr.) 2.00

**El Dios de los pobres: El misterio de Dios en la teología de la liberación.** Victorio Araya. 244 pp. (Peso: 200 gr.) 4.90

**La fiesta de liberación de los oprimidos: Relectura de Juan. 7.1-10.21.** Hugo Zorrilla C. 318 pp. (Peso: 265 gr.) 2.20

**Lectura teológica del tiempo latinoamericano.** Varios. 244 pp. Peso: 275 gr.) 1.75

**El libro de Job: Comentario bíblico latinoamericano.** Jorge Pixley. 233 pp. (Peso: 190 gr.) 2.20

**Por las sendas del mundo caminando hacia el reino.** Julio de Santa Ana. 127 pp. (Peso: 140 gr.) 3.50

**Protestantismo y liberalismo en América Latina.** J. Míguez Bonino, Carmelo Alvarez, Roberto Craig. 91 pp. (Peso: 90 gr.) 2.20

**Reconozcamos al Señor: Una espiritualidad evangélica desde América Latina.** Varios. 72 pp. (Peso: 90 gr.) 0.90

**Vida y Pensamiento.** (números vencidos de la revista) 1.25
Vol. 2, No. 1 (Enero-junio, 1982) (Peso: 200 gr. c/u)
Vol. 2, No. 2 (Julio-dic, 1982)
Número especial sobre misión y evangelización (1982)

**NOTA:**

Hay descuento del 10% en pedidos personales de 10 libros (de una variedad de títulos) o más. Para librerias e instituciones hay descuento del 25% en pedidos de 10 ejemplares o más de un mismo título.

**PORTE AEREO:**

Calcule Ud. mismo el costo del porte que debe remitir junto con su pedido, utilizando la siguiente tabla. Si pide más de un libro, sume primero el peso de todas sus selecciones y luego consulte la tabla.

| | para Centromérica | para el resto de América |
|---|---|---|
| Hasta 100 gr. | $ 0.28 | $ 0.55 |
| De 101 a 250 gr. | 0.55 | 1.22 |
| De 251 a 500 gr. | 1.00 | 2.40 |
| De 501 a 750 gr. | 1.25 | 3.69 |
| De 751 a 1000 gr. | 1.85 | 4.59 |
| De 1001 a 1250 gr. | 2.46 | 5.87 |
| De 1251 a 1500 gr. | 2.67 | 6.78 |
| De 1501 a 1750 gr. | 2.89 | 7.66 |
| De 1751 a 2000 gr. | 3.10 | 8.57 |

Enviar a: **Publicaciones**
SEMINARIO BIBLICO LATINOAMERICANO
APDO. 901 • 1000 - SAN JOSE, COSTA RICA

Recibido: _____
Enviado: _____

# HOJA DE PEDIDO DE PUBLICACIONES

Instrucciones:

1. Apunte el título y el autor de cada obra que solicita.
2. Indique el precio por unidad y la cantidad de ejemplares que desea, así como el precio total por cada renglón.
3. Aplique el descuento según las condiciones que aparecen en las listas de publicaciones.
4. Calcule el costo del porte aéreo según la tabla que aparece en la lista de publicaciones.
5. Debe acompañar a este formulario el importe total, en un cheque en U.S. dólares y a nombre de Seminario Bíblico Latinoamericano.
   NO se aceptan giros postales. No se envían materiales a crédito.

| TITULO Y AUTOR | PRECIO UNIDAD | CANTIDAD | PRECIO TOTAL |
|---|---|---|---|
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | SUB-TOTAL | $ |
| | | (MENOS DESCUENTO SI SE APLICA; V. LISTAS DE PUBLICACIONES) | $ |
| | | SUB-TOTAL | $ |
| | | MAS PORTE AEREO POR UN PESO TOTAL DE _____ GRAMOS (V. LA TABLA) | $ |
| | | CANTIDAD TOTAL QUE ENVIA | $ |

Su nombre: _____ Fecha: _____

Dirección para el envío del pedido: _____

_____

Observaciones: _____

_____

_____

## CUPON DE SUSCRIPCION

Sírvanse anotarme como suscriptor

Nombre: _____

Calle o Avenida: _____ Tel.: _____

Ciudad: _____ Apartado o Casilla: _____

Provincia: _____ País: _____

Costo de suscripción anual $ 8.00 (dólares).

Acompaño cheque pagadero a Seminario Bíblico Latinoamericano.

_____

FIRMA

## CUPON DE SUSCRIPCION

Sírvanse anotarme como suscriptor

Nombre: _____

Calle o Avenida: _____ Tel.: _____

Ciudad: _____ Apartado o Casilla: _____

Provincia: _____ País: _____

Costo de suscripción anual $ 8.00 (dólares).

Acompaño cheque pagadero a Seminario Bíblico Latinoamericano.

_____

FIRMA

## OFERTA DE CANJE

Ofrecemos en canje por **Vida y Pensamiento:**

Nombre de la revista: _____

Institución que la publica: _____

Dirección postal: _____ Ciudad: _____ País: _____

Periodicidad: mensual, bimensual, trimestral, semestral.

Nombre del encargado administrativo: _____

Observaciones: _____

_____

_____

# Indice

Pág.

PRESENTACION . . . . . 1

ARTICULOS

¿Platón o Jesucristo? Presupuestos filosóficos en la teología sistemática. Pablo Leggett . . . . . 2

La mujer que complicó la historia de la salvación: el relato de Agar leído desde América Latina. Elsa Tamez . . . . . 19

Misión y liberación. La proclamación del jubileo en el mensaje de Jesús y en la misión cristiana hoy. Mortimer Arias . . . . . 31

"Mi reino no es de este mundo". Estudio exegético de Jn. 18.36. Ricardo Foulkes B . . . . . 43

El misterio de Dios en la teología de la liberación. Victorio Araya . . . . . 52

La hermenéutica y el contexto: la relectura del éxodo dentro del Antiguo Testamento. Edesio Sánchez C . . . . . 66

Dos requisitos fundamentales para la educación teológica en la América Latina de hoy. José Enrique Ramírez . . . . . 72

Notas sobre el Protestantismo, el proyecto de la clase media y las clases populares. Gerardo Viviers . . . . . 81

El Seminario Bíblico Latinoamericano: 60 años de historia. Wilton M. Nelson y Rubén Lores . . . . . 95

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

Wilton M. Nelson. Historia del Protestantismo en Costa Rica. *(Arturo Piedra)* . . . . . 103

François Castel, Historia de Israel y Judá. *(José Enrique Ramírez)* . . . . . 104

Carlos Mesters. La misión del pueblo que sufre: los cánticos del Siervo de Dios en el libro del profeta Isaías. *(Héctor Laporta)* . . . . . 107

Carlos Mesters. El Apocalipsis. La esperanza de un pueblo que lucha, una clave de lectura. *(Elsa Tamez)* . . . . . 108

R.E. Brown, K.P. Donfried y J. Reumann. Pedro en el Nuevo Testamento. *(Ricardo Foulkes B.)* . . . . . 108

Jürgen Moltmann. Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios. *(Gonzalo Cruz)* . . . . . 109

SEMINARIO BIBLICO LATINOAMERICANO

FOR LIBRARY USE ONLY

Princeton Theological Seminary Library

1 1012 01471 9506

FOR LIBRARY USE ONLY.